VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETO
TEOLOGIJOS - FILOSOFIJOS FAKULTETO LEIDINYS

ONTOLOGIJA

I TOMAS

Dr. P. KURAITIS
VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETO PROFESORIUS

KAUNAS 1931

VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETO
TEOLOGIJOS - FILOSOFIJOS FAKULTETO LEIDINYS

ONTOLOGIJA

I TOMAS

Dr. P. KURAITIS
VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETO PROFESORIUS

KAUNAS 1931

IMPRIMATUR

Nr. 3420

Datum Kaunae, die 22 decembris 1931 anni.

(L. S.)

C. Šaulys,
Vic. Generalis,
Praelatus S. S.



Spausdino „Šviesos“ spaustuvė Kaune, Jakšto g. 2, tel. 20-95.

PRATARTIS.

Rašydamas šitą savo veikalą, aš turėjau galvoje ne tik filosofijos klausimais susidomėjusius universiteto studentus, bet ir šiaip jau inteligentų eiles, kuriems giliau rūpi dvasios kultūros klausimai.

Deja, daugeriopos rūšies klaidingų presupozicijų įtaka daug kam kliudo bešališkai nusiteikti ontologijos atžvilgiu. Reikalinga dėlto susirūpinti reikiamu čia psichologišku ir logišku protų paruošimu, kad atsirastų reikiamo ontologijos klausimais susiinteresavimo, kad sugebėtų kritiškai ir nepriklausomai nuo irracionalių motyvų juose orijentuotis. Čia ypač svarbu atsiminti, kad ontologijoj mažiau, negu kituose moksluose gali duoti pagalbos vaizduotė; o pagrindiniuose klausimuose stačiai reikia saugotis pasiduoti įpročiui visur naudotis vaizduotės prisistatymo pagalba. Pavyzdžiui, norint suprasti, kaip vienas daiktas veikia kitą, negalima sau vaizduotis, kad tartum kokia galia, ar koks judėjimo kiekis išlekia iš vieno daikto į kitą. Ten gi, kur vaizduotės pagalba maža sveria arba veik visai nepanaudotina, ten ypač reikia dvasinių galių materiališkai neinteresuotam darbui įgudimo, nekliudomos laisvės ir energijos eiti prie gilesnio tiesos pažinimo.

Šitas ypač psichologines filosofinio darbo sunkenybes turėdamas galvoje, aš stengiausi palyginti plačioje įvadoje (įvedamuosiuose klausimuose), pajudinti visus svarbesnius punktus, kurie nejudinami galėtų kliudyti ontologijos svarstymų rimtumą.

Šitai man rūpėjo ir nurodant, kad ontologija yra mokslas pirmoje eilėje apie pačias pagrindines realybės ypatybes, kad kritiška ontologija yra galima, kad ontologija keleriopu atžvilgiu mokslų tarpe užima pačią svarbiausią, pačią pagrindinę vietą. Ypatingai nelemto nusiteikimo įtakas stengiausi griauti paragrafe apie ontologijos metodą.

Šių dienų filosofijoj daug kur vis dar turi kliudančios rimtą darbą įtakos ir nevykęs dažnai universalių sąvokų reikšmes ir kilmės supratimas. Toks klaidingas tų sąvokų supratimas ypač yra kenksmingas pagrindinei filosofinei disciplinai, kuria yra ontologija. Šituo tad klausimu

stengiausi skaitytoją paruošti platokame įvados paragrafe „Svarbesnės ontologijos klausimus liečiančios filosofijos srovės."

Didžiausia gi naujųjų amžių filosofiją varginanti liga —tai subjektyvizmas. Man rūpėjo parodyti, kaip kritiškai žiūrint, atrodo patys svarbieji plačiai inteligentų tarpe galios turintieji subjektyvizmo pagrindai. Šitam reikalui paskyriau atskirą netrumpą įvados paragrafą „Subjektyvizmo ontologijoj priežastys ir jų kritiškas įvertinimas".

Į skirtus mano šitam tomui puslapius man pavyko sutalpinti tik dvi pirmąsias ontologijos dalis. Liko dar trys ontologijos dalys, kurias, tikiuosi, turėsiąs galimumo netolimoje ateityje irgi skaitytojų maloniam dėmesiui patiekti. Šitose dviejose pirmose ontologijos dalyse mažiau man teko įsakmiai liesti įvairias naujausių laikų filosofines sroves dėl tos paprastos priežasties, kad šitų dalių klausimai kaž kas mažai yra, matyti, prieinami daugeliui naujųjų ir naujausių laikų filosofijos atstovų.

Čia teko daugiausia minėti Aristotelį ir Tomą Akvinietį. Nesu aklas garbintojas jokių autoritetų, juo labiau filosofijoj. Bendrai filosofijoje, taigi ir ontologijoje, tiek turi vertės autoritetas, kiek jis turi protingą pagrindą. Aristotelio ir Tomo Akviniečio ontologinės pažiūros turi objektyvumo charakterį ir tokiu būdu iš savo esmės yra prieinamos kritiškam patikrinimui. Objektyvios, kritiškai nustatytos tiesos vardu jos yra paduodamos, tai kaipo tokios turi būti jos ir kritiškai įvertinamos. Kai tos pažiūros kritiškai imamos, tai jų pripažinimas negali į ontologiją įnešti kokio svetimo kritiškam svarstymui elemento. Juos miniu prie progos ir dėl to, kad kas nepamanytų, kad čia kokius naujus visur dalykus dabar pirmasis išrandu.

Šiaip ar taip, reikia atsiminti, kad aukščiausias filosofijoj apskritai, taigi ir ontologijoj, autoritetas — tai faktai ir kritiško proto reikalavimai. Šito autoriteto reikalavimų šviesoje reikia žiūrėti į visus čia dalykus. Nei tokių ar kitokių pažiūrų senumas nei jų modernumas, tik kaipo toks, čia reikšmės neturi. Vienintelis vertinimo matas, kurs čia turi būti taikomas ir seniau skelbtai ir naujai skelbiamai pažiūrai, — tai jos santykis su tiesa, būtent, su faktais ir kritiškais proto reikalavimais.

Įvedamieji klausimai

§ 1. Kas yra ontologija?

1. Ontologija yra pagrindinė filosofijos dalis, kurioje svarstoma liečiantieji būtį, kaipo tokią, klausimai, gilinamasi į bendrąsias būties ypatybes, į būties dėsnius, į būties pagrindines rūšis arba kategorijas, į įvykstančių būtyse permainų bendriausiais atžvilgiais priežastis. Kadangi visi čia svarstymai sukasi apie būtį, dėlto ir tas mokslas nuo Chr. Wolffo (1679—1754) laikų [1]) įprasta vadinti ontologija (ontologija — graikų kilmės žodis—reiškia mokslą apie būtį: ὄν = būtis; λόγος = mokslas). Seniau dabartiniai ontologijos klausimai vadinos pirmosios filosofijos arba metafizikos klausimai.

Platonas tuos klausimus svarstė savo dialektikoj. Aristotelis mokslą, kuriame ontologijos klausimai buvo gvildomi, vadino pirmąja filosofija, išminties mokslu (σοφία), teologija (θεολογική ἐπιστήμη). Andronikos iš Rhodos (apie 70 m. prieš Kristų), tvarkydamas Aristotelio raštus, pirmosios filosofijos traktatus pažymėjo kaipo einančius po fizikos: iš čia pavadinimas metafizika (τὰ μετὰ τὰ φυσικά). Tas metafizikos terminas greit prigijo ir jis vartojamas daugelio ir šiandien.

Ontologija daugelio šiandien vadinama bendrąja metafizika (metaphysica generalis). Mat, einant Chr. Wolffo pavyzdžiu, daugelio naujaisiais laikais metafizika suprantama, kaipo mokslas ne tik apie Aristotelio pirmojoj filosofijoj svarstytus dalykus (kaip antai, apie būtį, kaipo tokią, apie būties rūšis arba kategorijas, apie priežastis, apie Dievą), bet ir apie sielą ir apie pasaulio esmę, kilmę, tikslą. Metafizika dalinama čia į bendrąją metafiziką, arba ontologiją, ir specialinę metafiziką, kuri susideda iš trijų dalių: kosmologijos, psichologijos ir teodicejos.

Kantas ontologijos klausimus vadina transcendentalinės filosofijos klausimais ir savotiškai juos riša savo veikale „Kritik

---

[1]) Chr. Wolff yra 1730 m. išleidęs veikalą „Philosophia prima s. Ontologia meth. scient. pertract., qua omnis cognitionis humanae principia continentur.“ Anksčiau už Chr. Wolffą ontologija tą mokslą vadino prancūzų filosofas Du Hamel, būtent 1681 m. veikale „Philosophia vetus“. Pas Leibnicą irgi jau kai-kur jo raštuose randame tą pavadinimą, pavyzdžiui: „Ontologiam seu scientiam de Aliquo et Nihilo, Ente, et non Ente, Re et Modo rei, Substantia et Accidente (Couturat. Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Paris, 1903, 512).

Dekarto pasekėjas vokiečių filosofas J. Clauberg (1625—1665) vartojo tam mokslui pavadinimą „Ontosophia“ (Principia philosophiae sive Ontosophia et scientia prima de iis quae Deo creaturisque suo modo communia attribuuntur. Duisburg, 1656).

Prancūzų filosofas Maignan vartojo 1673 m. pavadinimą „Philosophia Entis“ Cf. P. Gény. Questions d'enseignement de Philosophie Scolastique. Paris, Beauchesne, 1913, 47-48 p.

der reinen Vernunft", kalbėdamas apie apriorines justinio ir protinio pažinimo sąlygas.

Hegelis ontologijos klausimus vadina klausimais apie kategorijas (Kategorienlehre) ir juos svarsto ypač savo logikoje.

Naujausiais laikais tų filosofų raštuose, kurie yra ypač pasidavę pozityvizmo, kantizmo ar hegelianizmo įtakai, ontologijos klausimai žinomi paprastai vardu klausimų apie kategorijas, ir dažniausiai liečiami jų gnoseologiniuose veikaluose.

II. Tikslumo ir parankumo dėliai geriausiai yra šitą mokslą dabar vadinti ontologija. Mat, etimologiškai tas pavadinimas primena lengviau, negu kuris kitas, to mokslo turinį. Be to, vienas žodis geriau tinka (negu du žodžiai, pav., „pirmoji filosofija") mokslo pavadinimui, nes patogiau sudaromas būdvardis; dažnai juk tenka kalbėti apie svarstymą iš ontologiškojo punkto, ontologiškoje plotmėje ir t. t.

Metafizikos žodis šiais laikais pas daugelį turi gerai neaptartą, dažnai klaidingą prasmę ir sukelia pas daugelį kliudančių ramiai dalyką svarstyti savotiškų emocijų. Daugelio juk manoma, kad metafizika nieko neturi bendro su tuo, kas yra realiame matomame pasaulyje, su tikru realybės pažinimu, kad tai yra kaip ir sąvokų poezija tam tikriems jausmams patenkinti ir tam tikrų siekimų krypčiai apibūdinti.

Tuo tarpu Aristotelio ir Tomo Akviniečio dvasioje suprasta ontologija yra pagrindiniausias mokslas apie realybę, apie tikriausius, visur sutinkamus faktus. Toje ontologijoje kaip tik pirmoje eilėje remiamasi matomojo fizinio pasaulio daiktų ypatybėmis, apčiuopiamų faktų ypatybėmis. Aristotelio ir Tomo Akviniečio dvasioje suprasta ontologija yra kritiškiausias, pozityviausias mokslas, nes nesiremia jokiomis čia pat, tame pačiame moksle nepatikrintomis supozicijomis, nieko nepriima, kas būtų nekritiškai kokio nors jausmo ar siekimo diktuojama. Priešingai, ontologijoj čia (Aristotelio ir Tomo Akviniečio dvasioje suprantamoje) kritiškai išaiškinama sąvokos ir dėsniai, be kurių vartojimo negali apsieiti ir kiti mokslai; bet kiti mokslai neturi kompetencijos tų sąvokų ir dėsnių vertę patys kritiškai nagrinėti. Taip suprantamoje ontologijoje visi reiškiami nusistatymai turi išlaikyti kad ir radikaliausio kritiškumo bandymus. Visa, kas netikra ir nepatikrinta, kas aklai ir be pagrindo tik šiokiu ar kitokiu autoritetu paremta, toje ontologijoje neprivalo turėti vietos.

Ontologijos pavadinimas išrodo geriau tinkąs ir dėl to, kad žodį „metafizika" įprasta taip plačioje prasmėje vartoti, kad dėl tos prasmės platumo susidaro sunkenybių objektyvai orijentuotis klausimų apie būties, būties ypatybes, rūšis ir priežastis rišime. Dabar, mat, metafizika paprastai dalinama į bendrąją metafiziką (kuri apima tai, kas kitų vadinama ontologijos klausi mais) ir specialią (kosmologiją, racionalinę psichologiją ir teodicėją). Toks dalinimas duoda progos daug kam manyti, kad

bendrosios metafizikos pozicijos gaunamos apibendrinimo būdu iš specialios metafizikos (kosmologijos, racionalinės psichologijos ir teodicejos) išvadų. Toji bendroji metafizika atrodo tada neturinti betarpiško santykio su realiais faktais, su pačios realybės dalykais. Tuo tarpu Aristotelio ir Tomo Akviniečio mokslo sistemoj kosmologijos ir psichologijos klausimai įėjo į fiziką (platesnėje reikšmėje imamoje negu dabar); teodicejos klausimai didumoje įėjo į jųdviejų pirmąją filosofiją, kaipo užbaigiamoji jos dalis. Šiandien, tiesa, toji užbaigiamoji dalis aristotelikų bei tomistų sistemoje virto atskira filosofine disciplina (teodiceja, naturalinė teologija), nes jos klausimai šiandien svarstoma akivaizdoje daug įvairesnių ir gausingesnių priekaištų, negu tai buvo Aristotelio ir Tomo Akviniečio laikais.

III. Žinoma, pats tinkamiausias pavadinimo pasirinkimas dar nepaliuosuoja nuo kritiško atsižvelgimo į įvairius bandymus šiaip ar taip rišti ontologijos klausimus. Be to, tenka atsiminti, kad ir žodis „ontologija" duoda kai kam progos susidaryti irgi klaidinančias asociacijas. Tenka, antai, čia perspėti, kad ontologija, Aristotelio ir Tomo Akviniečio principų dvasioje suprasta, nieko bendro savo esmėje neturi nei su ontologiniu Dievo esimo įrodymu (iš tobuliausios esybės sąvokos), nei su ontologizmu[1]), nei su bet kokia kita nekritiškai nusistatyta filosofine pažiūra.

§ 2. Ar galima yra kritiška ontologija?

Šiais laikais dar nemaža yra tarp šiek tiek susipažinusiųjų su filosofija, kurie sako, kad kritiška ontologija, kaipo mokslas, yra negalima. Daugiau tarp jų da yra tokių, kurie pripažįsta tik subjektyvią ontologiją, manydami, kad čia gali būti tik reliatyvios, hipotetiškos vertės pažinimas. Net dalis tų filosofų, kurie tam tikrose srityse pripažįsta objektyvų pažinimą, neįstengia susidaryti lemtos pažiūros į kritiškos, nesubjektyvios ontologijos galimumą. Tenka tad su tomis įvairiomis priešingomis kritiškai nesubjektyviai ontologijai pažiūromis bent trumpai čia atsiskaityti ir nurodyti pagrindus, kodėl, kritiškumo reikalavimų prisilaikant, reikia tokią ontologiją, kaipo objektyvų mokslą, pripažinti.

* *
*

I. Gamtos mokslų pažanga tiek daug turėjusi ir turinti teigiamos įtakos materialiniam gyvenimui, pas nevieną sudarė įspūdį, kad tikrai moksliškais galima laikyti tik tokius svarstymus, kurie turi tiesioginį santykį su materialinio gyvenimo tobulinimu. Iš kitos pusės čia atsiliepia su savo įtaka pozityvistų apriorinis

---

[1]) Ontologizmas, kaip jį supranta ryškiausias, antai jo atstovas V. Gioberti (1801—1852), moko, kad mes betarpiškai, pirmiau negu kitas esybes, pažįstame Dievo esybę.

nusistatymas apie tris žmonijos istorijoj pažinimo stadijas: teologišką, metafizišką ir pozityvią. Teologiškos ir metafiziškos pažiūros esančios dar nesubrendusio žmonių proto klaidžiojimas. Tik pozityvūs mokslai, kuriais vadinama matematika ir gamtamokslis, verti esą tikro mokslo vardo. Be to, tiems pozityviems mokslams nuolat darant pažangą, kas kart darąsi labiau aišku, jog metafiziški klausimai neturį protingos, moksliškos prasmės. Kaip dienos šviesa išsklaido nakties tamsumą ir tąja tamsuma paremtus klaidingus įsivaizdavimus, taip specialiųjų, pozityviųjų mokslų nuolat vis besiplečiantis akiratis kas kart apima vis platesnes realybės rūšis taip, jog, girdi, esą pagrindo manyti, kad, jeigu ne šiandien, tai rytoj neliksią jokio tikro objekto visai filosofinei spekuliacijai.

Į šitokius samprotavimus reikia atsakyti štai ką:

1) Pozityvizmo argumentai apie tris žmonijos istorijoj stadijas seniai jau galutinai atremti. Žinoma juk gerai, kad, pavyzdžiui, Aristotelis buvo kartu ir metafizinių, ir patyrimo mokslų tyrinėjimų genijus, kad viduriniais amžiais toks Albertas Didysis, Roger Bacon kartu ir observacijos bei eksperimentiniais mokslais ir teologija bei filosofija buvo užsiėmę, kad naujaisiais laikais Kopernikas, Kepler, Galileo Galilei, Descartes, Leibniz, Pascal, Newton, Ampère, Cauchy, Pasteur ir visa eilė kitų buvo kartu ir žymūs mokslininkai ir tikintieji žmonės.

2) Neleistina yra maišyti mokslų kompetencijos ir negalima teisėtai perkelti matematikos ar gamtos mokslų autoriteto į filosofijos dalykų sritį. Iš to, kad, pavyzdžiui, matematika ar eksperimentiniai mokslai nesiima ką nors spręsti apie daiktų esmę, apie pasaulio kilmę ir tikslą, visai neišeina, kad jie ką nors neigiamai liudytų prieš tuos mokslus, kurie tais klausimais užsiima. Iš to fakto, antai, kad matematika nesprendžia etikos klausimų, negalima juk daryti kokių nors išvadų apie etikoje svarstomus dalykus; panašiai iš to fakto, kad eksperimentiniai mokslai turi apsiriboti eksperimentiniams metodams prieinama tyrinėjimo sritimi, negalima logiškai daryti kokių nors išvadų apie tų klausimų rišimą, kurie neįeina į eksperimentinių mokslų kompetenciją.

3) Tarp įvairių eksperimentinių ir observacijos mokslų iš vienos pusės ir filosofijos iš kitos pusės gali santykius nustatyti tik filosofija. Ir įvairius nusistatymus, filosofiją liečiančius, gali vertinti tik filosofija. Čia nei fiziko, nei chemiko, nei biologo, nei astronomo, nei matematiko autoritetas nesiekia.

Taigi, ne eksperimentiniais mokslais, ne matematika pasirėmus, galima ką nors teisėtai spręsti ontologijoj, bet tik filosofo atsakomybe.

4) Pozityvizmas, kurs daro ištarmes apie filosofijos dalykus, žinoma, negali to daryti kitaip, kaip tik savotiškos filosofijos reikalavimų vardan. Kiek jis betgi bando remtis vien pojučių patyrimu, tai aišku, kad jis tuo būdu negali pasiekti bendroje, vi-

suotinoje formoje statomų filosofijos klausimų. Antai, pagrindiniai gnoseologijos svarstymai turi galvoj visus pažinimo faktus liečiančius klausimus; pagrindiniai ontologijos klausimai liečia bendras visų esybių ypatybes. Tuo tarpu sensualistinio empirizmo besilaikantis pozityvistas neturi logiško galimumo apie ką kita kalbėti, kaip tik apie savo individualius jutimus. Kas yra bendra, kas yra visuotina, tai sensualizmui visai neprieinama.

Kadangi pozityvizmui visuotinėje formoje statomi klausimai yra neprieinami ir spręsti, ir net formuluoti, taigi dėlto jam neprieinami ir pagrindiniai gnoseologijos ir ontologijos klausimai. Jo nusistatymai gali būti suprantami tik kaipo atskiri paklausimai, užduoti tokios filosofinės sistemos atstovams, kurioje išsitenka visuotinosios sąvokos, kurioj be sau pačiam prieštaravimo galima kalbėti apie bendras visiems pažinimo faktams žymes, apie bendras visoms esybėms ypatybes. Jei šitokia priešinga pozityvizmui, sensualistiniam empirizmui sistema bent bendruose bruožuose neturėtų su tiesa sutinkančio pagrindo, tai nebūtų kam ir paklausimų užduoti; tuomet pozityvizmo, sensualistinio empirizmo pažiūros neturėtų visiškai jokios prasmės ir vertės.

Jeigu nepripažinti, kaip tai daro pozityvistai, skirtingos nuo pojučių pažinimo galios, būtent, proto, tai ir pozityvizmo sistema būtų pažinimui neprieinama, nes ji pojučiais, kaipo sistema, negali būti patirta; negalima juk sistemos nei pamatyti, nei dasilytėti, nei kitu kuriuo justinio pažinimo būdu patirti.

5) Tik konkrečią, individualią realybę išreiškiąs pažinimas turi vertės, sako pozityvistai: taigi proto idejos ir sprendimai, tik kuomet jie galų gale suvedami į jutimus, gali turėti sąryšį su realybe; kitaip juos reiktų laikyti įsisvajojimo padaru. Iš čia išeina, sako pozityvistai, kad visa, kas yra neprieinama justiniam patyrimui, negali būti pažinta.

Į tai reikia štai ką atsakyti:

a) Kai dėl proto sąvokų turinio bendrumo ir realių daiktų individualumo, tai reikia suprasti, kad ir individualūs, konkretūs daiktai turi šalia individualių savotiškumų tokių pat ypatybių, ką ir visi tos rūšies, tos kategorijos daiktai, ir pagaliau turi visa tai, ką turi turėti kiekvienas daiktas, būtent, esmę, egzistavimą, vienumą, tą ypatybę, kad jame, kaip ir visuose kituose daiktuose, dalis yra mažesnė už visą jo pilnatį (čielybę). Protas tat turi pagrindo pačioje realybėje savo bendrų ir bendriausių sąvokų turiniams. Pavyzdžiui, šitas individualus arklys turi daug ypatybių tų pačių, ką ir visi arkliai, turi taipgi ypatybių tokių pat, ką ir visi gyvuliai, ką ir visi daiktai, ką ir visos esybės. Yra tat protui kas pastebėti realybėje, ko pojučiai neįstengia patirti.

b) Yra tat pagrindo realybėje ir ontologijos sąvokų ir sprendimų turiniams. Kiekvieno konkretaus daikto galiu juk svarstyti tas ypatybes, kurias jis turi tokias pat, ką ir visos esybės.

Kai ontologijoj kalbama apie esybę apskritai ir apie esybei, kaipo tokiai, priklausančias ypatybes, tai tada logiškai liečiamos visos egzistuojančios esybės; na ir, žinoma, visos esybės, kurios kada nors egzistavo ar galėjo egzistuoti ir kurios gali egzistuoti. Kai ontologijoj kalbama apie vyksmą, įvykimą apskritai, apie vyksmo, įvykimo, kaipo tokio, ypatybes, tai tuomet logiškai paliečiami visi realūs įvykimai, koki buvo, yra ir gali būti. Tokiu būdu ontologijos dalykai, būtinai susiję su kiekviena realybe, su kiekvienu įvykimu, turi būti laikomi iš tikro realiausiais, nes pačiais pagrindiniais kiekvienai realybei.

6) Nėra ko jaudintis, kai sensualistinis empirizmas, pozityvizmas skelbia, kad, antai, negalima nieko sužinoti apie Dievo esimą. Mat, ant jo pagrindų stovint, negalima sužinoti, net ar kiti žmonės egzistuoja, kaipo skirtinos nuo manęs esybės, ir ar pagaliau aš egzistuoju, kaipo savo esmėje pastovi esybė.

Kai objektyvi tiesa šitoje sistemoje neišsitenka, tai nenuostabu, kad ji, būdama ant klaidingų pagrindų pastatyta, veda prie klaidų ir nesąmonių.

7) Pozityvizmas negali duoti ir dorovei ir apskritai kultūrinės pažangos orijentacijai jokio tikro pagrindo. Aiškiai tad klaidingas yra ant sensualistinio empirizmo pozicijų stovinčio pozityvizmo skelbimas, kad tos sistemos, kurios pripažįsta pojučiams neprieinamus dalykus, yra žemesnės kultūros reiškiniai, kad pozityvizmo įsigalėjimas reikš kultūros pažangą.

Priešingai, reikia manyti, kad kultūros pažanga reikš kas kart daugiau logiškumo paisantį, kas kart mažiau sau pačiam prieštaravimų galvojime pakenčiantį išsilavinimą ir nusistatymą. Tokiu būdu marguliuojančiam nuo nurodytų nelogiškumų ir prieštaravimų sensualistiniam empirizmui, pozityvizmui turėtų būti kultūros pažanga labai nepageidaujama, kaipo būtina jo priešininkė.

Reikia taip pat tikėtis, kad dorovinei sąmonei einant stipryn ir kilnyn, kas kart turės labiau įsigalėti ir sąžiningas rūpestingumas galvojimo srityje, ir kas kart mažiau galės turėti šalininkų tokios sistemos, kurios, kaip antai, sensualistinis empirizmas, pozityvizmas, yra iš esmės prieštaravimo santykyje su pačiais dorovės ir bendrai kultūros pagrindais.

II. Ontologiją negalima vadinti subjektyvių tik nusiteikimų ir pažiūrų rinkiniu. Esybė, kaipo tokia, esybės, kaipo tokios, ypatybės, ant esybės, kaipo tokios, ypatybių paremti dėsniai (tapatybės, prieštaravimo, trečiaip nesimo), ant įvykimo, kaipo tokio, ypatybių paremti dėsniai (priežastingumo apskritai, tikslingumo), turi pritaikymo ir subjektyvumų ir objektyvumų srityse. Tas ypatybes, tuos dėsnius galima vadinti viršsubjektyviais ir viršobjektyviais. Dėlto, išeinant iš tų ypatybių ir dėsnių požiūrio, galima kritiškai daugiau ar mažiau bendruose bruožuose orijentuotis, kur, kas yra subjektyvu ar objektyvu. Iš tikro, jeigu mes šitokių aukščiau subjektyvumų ir ob-

jektyvumų esančių požiūrių neturėtume, tai tuomet būtų ir mintimi nepereinama bedugnė tarp subjektyvumo ir objektyvumo srities. Dėlto ontologijos sąvokos ir dėsniai, kurie duoda tokiems giliausio kritiškumo požiūriams pagrindą, savaime teikia pačiai ontologijai pagrindiniausio ir kritiškiausio mokslo charakterį [1]).

III. Daug kam išrodo kritiškiausiu mokslu gnoseologija. Bet pažinimo faktai, kurie yra betarpišku gnoseologijos svarstymų objektu, yra tik viena esybių, įvykimų rūšis. Už tai pačios gnoseologijos kritiškumą giliausiai galima išaiškinti tik iš tų pažintų savaime aiškių tiesų charakterio, kurios liečia esybės, kaipo tokios, įvykimo, kaipo tokio, ypatybių ir dėsnių pažinimą; suvedimas į santykį su pirmaisiais pažinimo dėsniais (taigi ant esybės ypatybių rymančiais) — tai aukščiausia kritiško pažinimo vertinimo kriterija. Teisingai dėl to gnoseologija vadinama įvada į metafiziką ir ontologiją, kaipo į pagrindinesnį už save mokslą.

IV. Bendrai, jokių kitų mokslų, jokių kitų tyrinėjimų požiūriai nėra toki gilūs, toki platūs, kad galėtų kritiškai vertinti nusistatymus ontologijoj. Ar mes išeisime iš tokios ar kitokios atskiros realybės srities požiūrio, ar iš tokių ar kitokių specialių punktų, mes neturėsime logiškai pagrindo ką nors kritiškai spręsti apie tai, kas liečia esybę, kaipo tokią, ir įvykimą, kaipo tokį, kitaip sakant, kas liečia ontologiją. Dėl to visoki scientistiški (iš specialių mokslų punkto), visoki idealistiški, subjektyvistiški, fenomenalistiški, agnostiški nusistatymai yra perdaug siauri ir paviršutiniai, kad jais būtų galima kritiškai vadovautis ontologijos klausimų sprendimuose. Tik filosofo ontologo kompetencija gali būti tie klausimai kritiškai svarstomi ir sprendžiami.

V a) Jeigu galima yra bendroji kritiška gnoseologija. tai tuo pačiu tenka pripažinti ir kritiškos ontologijos galimumą. Juk tik ontologijos sąvokų ir principų pagalba galima pagaliau pagrįsti kritiška objektyvi gnoseologija.

b) Jeigu ontologija neturėtų objektyvaus pagrindo, tai tuomet nebūtų tikro objektyvaus sąryšio tarp mokslų, kurie savo objektais turi atskiras realybės sritis, o ne realybę apskritai; šį pastarąjį objektą turi tik ontologija.

c) Jeigu ontologija neturėtų objektyvaus pagrindo, tai tuomet negalima būtų prasmingai kalbėti apie sąryšį ir santykius tarp pasaulio daiktų, tarp kokio nors daikto dalių ir ypatybių, nes tuomet nebūtų vienos pakankamai plačios realios (ontologinės) plotmės, iš kurios būtų galima į tuos dalykus žiūrėti, ir kurioje sąryšį ir santykius būtų galima kritiškai objektyviai nustatyti.

d) Jeigu ontologija neturėtų objektyvaus pagrindo, tai ir mokslo sąvoka, realybės sąvoka, daikto, dalyko sąvoka, tiesos

---

[1]) Žiūr. mano veikalo „Pagrindiniai gnoseologijos klausimai“ (Kaunas, 1930 m.) skyrių: Ar galima ir kaip yra galima kritiška gnoseologija? pusl. 6—15.

pažinimo sąvoka neturėtų tikro prasmingo turinio, nes tų sąvokų turinys neturėtų bendros objektyvios prasmės.

e) Jeigu ontologija nebūtų galima, kaipo kritiškas nesubjektyvus mokslas, tai ir koks nors realus santykis tarp subjekto ir objekto nebūtų įmanoma nustatyti. Nebūtų tuomet įmanomas ir bet kokio klausimo formulavimas ekstrasubjektyvioje plotmėje taip, kad galėtų jį toje pat prasmėje kiti suprasti.

VI. Žinoma, kokio nors dalyko galimumas aiškiausiai pasireiškia jo buvime ir esamume. Mat, kas buvo ar yra, tai aišku, kad tai galėjo būti ar gali būti. Panašiai ir su ontologijos galimumu.

Kritiškos objektyvios ontologijos pagrindus yra, antai, nutiesęs Aristotelis, dėstęs, aiškinęs Tomas Akvinietis ir jų pasekėjai. Tai paaiškės svarstant pagrindinius ontologijos klausimus.

Iki šiol, kalbėdamas apie kritiškos objektyvios ontologijos galimumą, aš stengiausi išsklaidyti prietarus, apriorinius subjektyvius prieš ontologiją nusistatymus, kurie nevienam kliudo, net atima patį norą rimtai susipažinti su ontologijos mokslo dalykais.

§ 3. Ontologija kitų mokslų tarpe.

Ontologija yra pagrindiniausias ir nuo kitų nepriklausomas mokslas. Ontologija kritiškai nušviečia kitų mokslų pagrindus. Turime mes tai pripažinti ir žiūrėdami į ontologijos santykius prie įvairių specialių mokslų, kaip antai, matematikos, gamtos mokslų, prie kitų filosofinių disciplinų ir prie teologijos.

*

*

I. 1). Įvairūs specialūs mokslai vartoja daugelį sąvokų ir dėsnių, neturėdami kompetencijos tų sąvokų ir dėsnių kritiška nagrinėti.

Pavyzdžiui, matematika kalba apie kiekybę, didumą, skaičių, apie erdvę, apie laiką, apie lygybę ir tt., Šitų dalykų, kurie matematikai yra patys pagrindiniai, ji iš esmės nenagrinėja; juos ji dogmatiškai priima paprastai iš nemokslinio pažinimo. Panašiai yra su tapatybės, prieštaravimo dėsniais, trečiaip nesimo dėsniais; be naudojimosi šitais dėsniais matematikoje negalima nė žingsnio žengti; gi, pavyzdžiui, apie subjektyvią ar objektyvią tų dėsnių reikšmę matematika neturi kompetencijos spręsti. Tik filosofijoj, ypač ontologijoje tie matematikos dogmatiškai priimti dalykai gali būti kritiškai išnagrinėti. Iš kitos pusės ontologijai nėra galimumo remtis savo klausimų rišime matematikos darbų rezultatais, nes tie rezultatai ontologijos klausimų gilumo kritiškai nesiekia. Taigi ontologija yra pagrindinesnis mokslas už matematiką ir nuo jos nepriklausomas.

Panašiai dogmatiškų presupozicijų laikosi ir gamtamokslis. Jis kalba apie kiekybę, erdvę, laiką, daiktus, ypatybes, judėjimą, apie gamtos reiškinius, priklausančius nuo nesimainomų dėsnių, naudojasi tapatybės, prieštaravimo, trečiaip nesimo, priežastingumo, tikslingumo dėsniais. Bet to viso gamtos mokslai kritiškai nenagrinėja; taigi tai priima dogmatiškai, paprastai iš nemokslinio pažinimo. Tik filosofija, ypač ontologija gali čia duoti tą dogmatiškai priimtų supozicijų kritišką išaiškinimą. Iš kitos gi pusės, ontologijai savo svarstymuose nėra galimumo remtis gamtos mokslų rezultatais, nes tie rezultatai giliųjų ontologijos klausimų srities kritiškai nepaliečia.

Panašiai yra ir su empirine psichologija, etnologija, antropologija, istorija, socialiniais mokslais ir kitais specialiais mokslais. Daug juose vartojama pagrindinių sąvokų ir dėsnių, kurių juose kritiškai nenagrinėjama, ir kuriuos kritiškai išaiškinti gali tik filosofija, ypač ontologija. Taigi ontologija ir jų atžvilgiu yra pagrindinesnis mokslas, nuo jų nepriklausomas ir duodąs jų pagrindams kritišką nušvietimą.

2) Atskirų įvairių mokslų rezultatai reikalingi suvesti į sintezę. Tai sintezei kritiškai sudaryti reikia turėti bendrus objektyvius požiūrius, iš kurių būtų galima visa apžvelgti ir į visetą sutvarkyti. Tokius bendrus požiūrius galima turėti, nes, kai specialūs mokslai svarsto atskiras dalykų sritis, tai filosofijos mokslas (pirmoje eilėje ontologija) įžiūri tai, kas įeina į sudėtį kiekvienos realybės, kiekvieno dalyko. Antai, iš punkto esybės, įvykimo, esybės ir įvykimo dėsnių galima visa, kas buvo, yra ir bus, bendriausiais atžvilgiais apimti ir paskui jų šviesoje susirasti mažiau bendrų objektyvių požiūrių, mokslų sintezės sudarymui reikalingų

Tokiai sintezei sudaryti, žinoma, vieno ar kito specialaus mokslo požiūriai, kaipo siauri, netinka. Jie negalėtų viso ko reikiamai apimti ir neturėtų reikalingo šiam tikslui pagrindimo ir objektyvumo. Mat, negalima rasti pagrindo, kodėl sintezės reikalui imti tą, o ne kitą specialių mokslų požiūrį, kodėl imti tos, o ne kitos esybės ypatybes išeinamuoju punktu sintezės sudarymo reikalui. Tik iš visa kam bendrų punktų, kokius patiekia filosofija (pirmoje eilėje ontologija), galima tos sintezės sudaryme objektyviai orientuotis.

3) Klaidinga būtų manyti, kad visa, kas tik yra realu, įeitų, kaipo svarstymo objektas, į tą ar kitą specialų mokslą. Yra realiuose daiktuose konkrečių įvykių, konkrečių ypatybių, kurių individualumo, kaipo tokio, joks mokslas į dėsnius nesuims ir kurio turinio į sąvokas nesuformuluos.

Šalia tų proto sąvokomis ir dėsniais neišreiškiamų savotiškumų, individualumų yra ir tokių realių ypatybių, kurių negali neturėti kiekviena esybė, kiekvienas įvykimas. Ir šitų dalykų, nors jie yra labai realūs, irgi specialūs mokslai svarstyti

neįstengia. Specialūs mokslai, antai, neįstengia svarstyti, kas yra realybė, kaipo tokia, kokios yra esybės ypatybės, ir įvairių kitų dalykų, kurie įeina į ontologijos mokslo sritį. O iš ontologijoj svarstomų dalykų punkto galima bendriausiu atžvilgiu žodį tarti ir apie individualumus, kaipo tokius, kurie juk nėra nebūtis.

Taigi norint visą realybę, ne tik specialių mokslų svarstomų sričių dalykų sumą, kritiškais požiūriais apimti, dar labiau aišku, kad tų požiūrių negalima rasti specialiuose (ar tai matematikos, ar tai gamtos moksluose, ar tai istorijoj ir tt.) moksluose, bet tik pagrindiniame filosofijos moksle, kokiu yra ontologija.

4) Įvairių specialių mokslų rezultatų sintezės sudarymas yra naudingas ir reikalingas, nes tik tokioje sintezėje paaiškėja geriau atskirų mokslų vertė ir pilniau pasireiškia jų prasmė. Juk antai tos pačios gyvos esybės fizines ypatybes svarsto fizika, chemines chemija, anatomines anatomija, fiziologines fiziologija ir tt.; kadangi toji esybė nėra savyje suskaldyta, tai naudinga ir reikalinga visų tų mokslų duomenis apimti iš vieno platesnio požiūrio. Panašiai yra su visais tais mokslais, kurie svarstymo objektais turi tam tikras specialines dalykų rūšis, atskiras realybės sritis. Juk nėra visai izoliuotų, visai neturinčių jokių santykių dalykų; viena realybės sritis jungiasi su kitomis. Realybėje yra ir tai, kas bendra, ir tai, kas individualu. Teisingai sakoma, kad atskiri specialūs mokslai su savo rezultatais — ai kaip raidės žodyje ar žodžiai sakinyje, kurie tik sąryšyje turi itkrą, pilną prasmę.

* *
*

II. Kad geriau suprastume santykį ontologijos prie kitų filosofinių disciplinų, reikia pirma įsisąmoninti, kokių klausimų svarstymai įeina į filosofijos sritį.

1) Visus filosofinius klausimus galima suvesti į šias pagrindines grupes:

a) Bendrosios logikos ir metodologijos klausimai. Kritiškas nustatymas prie tiesos vedančių galvojimo dėsnių ir metodų. Kritiškas aptarimas, kas yra mokslas, kad būtų galima išvengti iš vienos pusės jo ribų klaidingo siaurinimo ir iš kitos neteisingo jų praplėtimo.

b) Bendrosios gnoseologijos klausimai. Pagrindiniai pažinimo vertės tiesos atžvilgiu patikrinimo klausimai.

c) Ontologijos klausimai. Apie esybės, kaipo tokios, ir įvykimo, kaipo tokio, realias ypatybes ir realius dėsnius ir bendriausiu atžvilgiu priežastis.

d) Gamtos filosofijos klausimai. Klausimai apie materialinio pasaulio esmę, tikslą ir kilmę.

e) Racionalinės psichologijos klausimai. Apie gyvų matomojo pasaulio esybių gyvybės principo prigimtį ir jo santykius su kūnu.

f) Racionalinė teologija arba teodiceja. Apie Dievo esimą ir prigimtį.

g) Etika. Apie žmogaus gyvenimo tikslą ir protingą jo tvarkymą.

h) Suvedimas visų pažinimo rezultatų į sintezę pasaulėvaizdžio ir pasaulėžiūros reikalui. Tai gali įvykti tik su ligi šiol minėtų filosofinių disciplinų pagalba.

2) Ontologija ir Aristotelio, ir Tomo Akviniečio laikoma teisingai pačia pagrindine filosofine disciplina.

a). Tiesos sąvoka, tik sąryšyje su esybės sąvokos turiniu gali būti kritiškai išaiškinta. Patikrinant tiesos atžvilgiu pažinimą, pažinimo šaltinius, pažinimo priemones, galų gale juk tenka remtis aiškinamomis ontologijoj esybės ypatybėmis ir giliausiai tik ontologijoj nušviečiamais dėsniais (tapatybės, prieštaravimo ir t. t.). Taigi aišku, kad ontologija duoda giliausią pagrindą ir logikai ir gnoseologijai. Savo ruoštu ir gnoseologija daug patarnauja ontologijai, kaipo jos kritiška įvada, apsidirbdama su klaidingomis teorijomis, srovėmis, kurios kliudytų ontologijos svarstymų eigą, ir iš kitos pusės pozityviai paruošdama protą prie aiškesnio orijentavimosi ontologijos klausimuose.

b). Gamtos filosofija, racionalinė psichologija, teodiceja naudojasi ir remiasi ontologijoj išgvildentomis sąvokomis ir išaiškintais dėsniais. Prigimties, substancijos, ypatybių veikiančiosios priežasties, tikslo klausimai — tai ontologijoj aiškinamieji dalykai, be kurių lemto supratimo neįm noma kaip reik orijentuotis ir gamtos filosofijoje, ir racionalinėje psichologijoje, ir teodicejoje. Etikos pagrindų negalima nustatyti be atsižvelgimo į žmogaus prigimtį, į veikimo priežastis ir tikslą, be sąryšio su gėrio ideja, taigi be naudojimosi tik ontologijoj giliausiai išaiškinamais dalykais.

c). Jau esu anksčiau pakankamai kalbėjęs apie ontologijos svarbumą, kai norima suvesti į sintezę įvairių mokslų rezultatus, visus pažinimo duomenis.

* *
*

III. Lieka pasvarstyti ontologijos santykį su teologija, kuri remiasi Apreiškimu.

1) Klaidinga buvo vidurinių amžių averroistų, kai kurių renesanso laikų filosofų ir paskutinių dešimtmečių modernistų pažiūra, kad galima kai ką teisėtai filosofijoj pripažinti tiesa, o teologijoj klaida; ir atvirkščiai. Tai vadinamas dvejopos tiesos mokslas.

Šitos pažiūros klaidingumą lengvai galima suprasti. Juk jeigu pripažįstamas vienas Dievas, kaipo galutinis šaltinis ir prigimtu protu ir Apreiškimo būdu gautų tiesų, tai negali būti prieštaravimo tarp to, ką mes tikrai pagrįstai prigimtu protu įrodome esant tiesą, ir tarp to, kas tikrai yra Apreiškime; nes kitaip reiktų

pripažinti, kad yra prieštaravimas pačiame Dievuje, o tai būtų juk aiškiausia nesąmonė.

Žinoma, tarp to, kas filosofijoj priimama be tikro protingo pagrindo, ir tarp Apreiškimo gali būti prieštaravimo; tokį prieštaravimą reikia stengtis pašalinti kritiškai persvarstant tokią be rimto pagrindo susidarytą filosofijoj nuomonę. Iš kitos pusės gali būti prieštaravimo tarp filosofijos ir teologijos ir tuo atveju, kai teologijoj be pagrindo tai ar kita laikoma Dievo apreikšta tiesa; tuomet reikia kritiškai patikrinti tokią teologinę pažiūrą.

Dievo ir proto teises pripažįstančiam ir mokančiam kritiškai čia orijentuotis žmogui negali būti priimtinos tokios teologinės pažiūros, kurios įeitų į koliziją su tikrais proto reikalavimais, ir iš kitos pusės negali būti priimtinos tokios filosofinės pažiūros, dėl kurių būtų aišku, kad jos prieštarauja tikrai Dievo apreikštai tiesai. Dievas nepalyginamai viršesnis yra už žmogų savo išmintimi; Dievas gali daug ką apreikšti, ko žmogaus protas kiaurai permanyti neįstengia. Bet Dievas negali apreikšti tokių dalykų, kurie tikrai priešintųsi žmogaus proto prigimtomis pajėgomis įsigytam, neabejotinai sutinkančiam su tiesa pažinimui; mat, proto galią pagaliau mes turime iš Dievo — to prigimtomis galiomis ir antgamtiniu būdu pasiektos tiesos šaltinio.

2) Bet iš to, kad tarp filosofijos ir teologijos negali būti prieštaravimo, visai neišeina, kad tos disciplinos nebūtų skirtinos viena nuo kitos, kad nebūtų jos autonomiškos, savo srityje nepriklausomos.

a) Filosofija galų gale remiasi savaime aiškiais pirmaisiais pažinimo ir esimo dėsniais. Tokiu būdu filosofija turi nepriklausomai nuo teologijos savo pagrindinius principus.

Teologija irgi nepriklausomai nuo filosofijos turi savo pagrindus tikėjime, Apreiškime.

b) Filosofija ir teologija turi skirtingus formalius objektus. Filosofija turi savo objektu pagrindinius dalykus iš tų, kurie yra prieinami prigimtoms pažinimo galioms. Teologija gi turi pirmoje eilėje savo objektu tai, kas sudaro Apreiškimo turinį, kas įeina į tikėjimo, kaipo tokio, sritį.

c) Filosofija ir teologija skiriasi savo metodais. Filosofijoj eina visa kas kritiško patikrinimo ir griežto įrodinėjimo būdu. Teologijoj gi svarbiausiai remiamasi pozityviu Apreiškimu ir Apreiškime turinčios pagrindą Bažnyčios autoritetu.

d) Žinoma, tik objektyvų pagrindą savo pozicijoms įstengianti nurodyti filosofija gali teisėtai vadintis nepriklausomu mokslu. Ten, kur filosofijos sistema remiama šiokiu ar kitokiu subjektyviu irracionaliniu pagrindu, ten sunku kalbėti apie filosofijos nepriklausomumą.

Taipgi ir teologija tose pasauležiūrose, religijose, kurios neturi pagrindo remtis tikru Dievo Apreiškimu, negali teisėtai pretenduoti prie autonomiškos, nepriklausomos disciplinos vardo.

Tokia irracionali filosofija ir tokia ne Dievo autoritetu besiremianti savo principuose teologija negali duoti objektyvaus pagrindo ir tarp jų skirtumui, kitai kitos atžvilgiu autonomiškumui ir nepriklausomumui nurodyti.

3) Skirtinumo principuose, formaliame objekte ir metoduose, autonomiškumo, nepriklausomumo santykis tarp filosofijos ir teologijos nereiškia, kad nebūtų nieko tarp jų ir čia bendra.

a) Juk antai, teologija savo įrodymuose iš Apreiškimo šaltinių naudojasi logikos dėsniais, ontologijos sąvokomis ir principais. Tas pats ir su suvedimu į sintezę teologiškų pažiūrų.

b) Filosofijos dalyje — teodicejoj — kalbama irgi apie Dievą, kaip ir teologijos traktate apie Dievą. Nors teologijoj čia daug kame remiamasi Apreiškimo nurodymais, tai betgi čia pasinaudojama ir filosofijoj tikrai pažintomis tiesomis. Panašiai yra ir teologijos moksle apie pasaulį, apie žmogų, apie gyvenimo tikslą, apie dorovę.

c) Filosofija daug čia kame patarnauja teologijai. Kas tad žiūri tik į šitą patarnavimą ir neįsisąmonina, kad šitokią pagalbinę rolę filosofija gali turėti tik dėl to, kad ji nepriklausomai nuo teologijos yra nusistačius savo sąvokas, savo dėsnius, įsigijus panaudojamų teologijoj tiesų pažinimą, tik tam gali ateiti į galvą mintis vadinti apskritai filosofiją teologijos tarnaite (ancilla theologiae).

Juo lengviau suprasti klaidingumą pažiūros suvesti filosofiją prie nuo teologijos priklausančios tarnaitės rolės, kas žino, kiek daug kritiškos paramos iš filosofijos gauna apologetika (mokslas, nurodantis Apreiškimo ir Bažnyčios autoriteto dieviškos kilmės įtikėtinumo protingą pagrindą). Apologetika negalėtų būti racionali parama teologijai, jeigu ji (apologetika) remtųsi filosofija, priklausoma nuo teologijos autoriteto. Galima juk remtis tik tuo, kas turi galios ką duoti, ko iš savęs neturi tas, kas nori juo remtis.

d) Taigi ta ketveriopa filosofijos teikiama parama teologijai (moksliškai techninė logikos pagalba, nustatytos ontologijoj sąvokos, dėsniai, teodicejos, gamtos filosofijos, psichologijos, etikos panaudojamos teologijoj tiesos) visai nereiškia filosofijos priklausomumo nuo teologijos.

Iš kitos pusės nereiškia filosofijos priklausomumo nuo teologijos ir toji aplinkybė, kad filosofijoj negalima ryžtis priešintis tam, kas neabejotinai yra nustatyta iš Apreiškimo šaltinių. Suprantant, kad Apreiškimo davėjas yra Dievas — visokios tiesos šaltinis, filosofui yra aišku, kad jis negali turėti protingo pagrindo įeiti į koliziją su Apreiškimu. Bet, žinoma, ką nors pozityvaus filosofijoj nusistatyti teisėtai galima ir reikia tik tai, ką galima filosofiniu būdu kritiškai patikrinti, objektyviai įvertinti.

4) Suprantama yra žmogaus proto tendencija įvairių specialių mokslų, filosofijos ir teologijos žinias suvesti į vieną sintezę. Tai viduriniais amžiais buvo nekartą bandoma daryti, tai ir šiais laikais daroma. Tik tokioje „pilnutinėje pasauližiūroje" reikia neužmiršti ir nesumaišyti vieną su kitu, kas paremta prigimtų galių pažinimo priemonėmis, o kas Apreiškimu ir Apreiškime turinčiu nagrindą autoritetu.

§ 4. Ontologijos metodas.

I. Visas mūsų pažinimas remiasi pojučių pristatyta medžiaga. Mūsų prote nėra įgimtu įdejų [1]). Mūsų pažinimas nėra sukūrimas objektų iš nieko, bet įžvelgimas to, kas yra, su pagalba pojučių pristatytos medžiagos [2]).

Ir ontologijos sąvokos, ir dėsniai mūsų proto įgyjami ne kitaip, kaip pasiremiant patyrimu. Ir čia galioja aristoteliškas posakis: nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. Ir ontologijoj tenka išeiti iš faktų ir faktais remtis, o ne kokiomis svajonėmis, fantasmagorijomis, laisvai, be realybės pagrindo sukurtomis abstrakcijomis. Juk tai faktas, kad, antai, yra esybių, kaipo tokių, kad esminės ypatybės yra visur tokios pat, kad, antai, kiekviena esybė yra vienetas, kad yra daiktuose permainų, kad vieni daiktai daro savo veikimu įtakos kitiems ir t. t.

Žinoma, kiekvienas atskiras mokslas ne visus realybės faktus svarsto, bet tik kai kuriuos ir tik tam tikrais atžvilgiais. Taipgi ir ontologija žiūri į realybę iš savo punkto; būtent, ontologijai rūpi esybės, kaipo tokios, ypatybės, pagrindiniausias esybės rūšių, arba kategorijų, ir jų ypatybių nustatymas, įvykimo ypatybių ir jo priežasčių išaiškinimas.

II. Ontologijoj, kaip ir visuose faktais besiremiančiuose moksluose, galima skirti tris mokslinio darbo stadijas: faktų konstatavimą (fenomenologiją), klausimų tinkamą susiformulavimą (problemologiją) ir į klausimus atsakymų tvarkingą išdėstymą.

1) Labai svarbu pirmiausia patys faktai teisingai ir tiksliai sau pristatyti ir išdėstyti. Čia reikia rūpintis vengti prikergti kokių aprioristinių supozicijų, vengti primaišyti tokių ar kitokių samprotavimų išdavų, tokių ar kitokių kokiais irracionaliais motyvais ar kokių protui pašalinių įtakų dėka susidariusių nusistatymų.

a) Tarp kito ko, svarbu čia atsiminti, kad ontologijai reikalinga faktų medžiaga gaunama pirmiausia nemoksliniame pažinime. Mat, tų dalykų, kuriuos svarsto ontologija, nėjoks kitas

---

[1]) žiūr. mano veikalo „Pagrindiniai gnoseologijos klausimai" (Kaunas, 1930 m.) pusl. 46-49.

[2]) žiūr. ten pat, pusl. 27-32, pusl. 78.

mokslas neturi kompentencijos nagrinėti; taigi tų dalykų negalima rasti kritiškai apdirbtų kitame kuriame moksle. Tai labai naudinga įsidėmėti ir dėl to, kad galima būtų lengviau išsisaugoti pasitaikančio dažnai šiais laikais prietaro daugiau vertinti kokio moderniųjų laikų filosofo pažiūras tik tuo motyvu, kad jis galėjęs, girdi, pasinaudoti tokia milžiniška gamtos mokslų pažanga, kurios rezultatų prieš akis neturėjęs nei Aristotelis, nei Tomas Akvinietis.

b) Šiais laikais faktinės medžiagos filosofijai teisingu ir tiksliu aprašymu ypač yra susirūpinusi vadinamoji Vokietijoj fenomenologų srovė, kuriai yra davęs prieš trisdešimtį metų pradžią filosofas prof. Edm. Husserl. Vienok, deja, reikia pažymėti, kad ir pačiam Ed. Husserl'ui ir daugeliui jo pasekėjų nepavyko išsisaugoti gnoseologinio idealizmo ir metafizinio agnosticizmo kai kurių apriorinių nusistatymų. Dėl to tenka atsargiai naudotis tų fenomenologų paduodamos filosofijai faktinės medžiagos dėstymais.

c) Reikia atsižvelgti plačiau į tą kontekstą, kuriame svarstomi faktai randami. Reikia vengti užsimiršimo apie tuos sąryšius ir santykius, kuriuos svarstomi faktai turi su kitais įvairiais faktais. Šitas užsimiršimas daug yra suirutės įnešęs į naujųjų laikų filosofiją; užtenka čia paminėti, kaip dėl to tragiškai daugelio statomas ir rišamas realizmo klausimas [1]), sielos ir kūno santykių klausimas.

d) Taipgi ir ontologijos faktinę medžiagą negalima sau pristatyti, kaip, tartum, esančią izoliuotą nuo visos konkrečios, individualios realybės, neturinčią su šiąja jokių santykių, jokių sąryšių. Kas faktinėje medžiagoje tų santykių ir sąryšiu nepastebėtų, tam paskui nepavyktų, kad ir gudriausių teorijų pagalba, juos surasti. Tuomet būtų sunkiai suprantamas ontologijos sąvokų ir dėsnių pritaikymas, kalbant apie realų konkretų gyvenimą ir konkrečią realybę.

2) Kiekviename moksle, taigi ir ontologijoj svarbu labai yra tikslingas ir tikslus klausimų susiformulavimas.

a) Pirmučiausia klausimų atsiranda, kai sustačius kokius faktus yra neaiškus jų draugbuvimo ar vieno po kito sekimo galimumas.

Klausimų taipgi atsiranda, kai norime surasti faktų sąlygas ir priežastis.

Paskui kyla klausimų, kai norime įvairius faktus ir jų priežastis suvesti į vieną sintezę.

Pagaliau klausimų kyla, kai norime iš kokio vieno punkto apžvelgti visą eilę faktų ir juos, kaipo esančius sąryšyje, iš vienos ar kelių sąryšyje esančių priežasčių išaiškinti.

Daug ir kitų logiškai pagrįstų motyvų gali būti klausimams kelti. Aš čia paminėjau tik svarbiausius.

---

[1]) žiūr. mano veikalą „Pagrindiniai gnoseologijos klausimai" pusl. 76—77.

b) Bet šalia logiško klausimų statymo charakterio dažnai pasitaiko klausimo statymas, pareinąs nuo savotiškų psichologinių priežasčių: dėl tam tikrų apriorinių nusistatymų, dėl tam tikrų klaidingų teorijų ar klaidingų kituose moksle turimų nusistatymų.

Su šitokios rūšies klausimais reikia būti labai atsargiam. Reikia atsiminti, kad ne į kiekvieną klausimą gali būti prasmės tuojau atsakinėti. Prieš atsakant į klausimą, reikia žiūrėti, ar klausimas yra logiškai, kritiškai pastatytas, ar pačiame klausimo pastatyme nėra kokio sofizmo ar nesąmoningai padarytos kokios nors klaidos.

Šiaip ar taip reikia be kritikos nepriimti klausimų statymo ir jų formulavimo. Mat, priėmus klaidingą klausimo pastatymą ir formulavimą, paskui sunku surasti tinkamą dalykui išaiškinti atsakymą.

c) Kai yra du, trys ar daugiau klausimų, tuos pačius faktus liečiančių, tai svarbu išlaikyti klausimų statyme logišką tvarką. Svarbu dėl to suprasti tų klausimų sąryšį ir santykius.

d) Kai turime reikalo su klausimais, tai visados reikia atsiminti, kad faktai yra pagrindinesnis dalykas už klausimus. Jei nebūtų pirma faktinės medžiagos, tai ir klausimų negalėtų prasmingai atsirasti. Savaime dėl to aišku, kad negali būti prasmingai viskas kvestijonuojama; kvestijonavimas be rėmimosi faktais visai neturėtų protingo pagrindo, protingos prasmės. Yra savaime aiškių tiesų, dėl kurių abejoti ir klausimus statyti negalima rasti jokio protingo pagrindo. Klydo absoliutaus skepticizmo šalininkai, kai jie dogmatiškai manė, kad visi sakiniai yra tos rūšies, kad kiekvieną iš jų reikia aiškinti su kitų pagalba ir kad tokiu būdu pagaliau nieko negalima išaiškinti; jie užsimiršo, kad yra savaime aiškių tiesų, kurių jau aiškinti nėra reikalo ir prasmės.

Panašiai klysta ir tie filosofai, kurie skelbia nieko nerandą nehipotetiško, neproblematiško, kurie sako, kad tikros realybės niekur faktinai žmogus su savo pažinimo galiomis negali pasiekti.

3) Atsakant į atsakymo vertus klausimus, svarbu pasirūpinti, kad atsakymas atatiktų klausimo apimtį, nebūtų nei per platus, nei per siauras.

Kai galima rasti savaime aiškų išėjimo punktą atsakymui, tai tada atsakyme turime pilną tikrumą; netaisinga dėl to laikyti kiekvieną atsakymą hipotetišku. Bet nevisada tokį savaime aiškų išėjimo punktą klausimui išrišti pavyksta turėti; tada tenka nekartą tenkintis nepilnai patikrintomis teorijomis, tenka pavartoti hipotezes. Būna atsitikimų, kad ir visai nesurandama klausimui išsprendimo. Šiaip ar taip visada reikia atsiminti, kad už klausimo išrišimą ir tame išrišime pavartotas teorijas ir hipotezes pagrindinesnis dalykas yra klausimas, o už klausimą pagrindinesni dalykai yra faktai, kurie duoda progos kilti klausimui ir ieškoti į jį atsakymo. Jei atsakyme ir būna kada hipotetiškumų,

tai iš to visai neseka, kad hipotetiškumai būtų ir faktinėje medžiagoje, kuri yra klausimo suponuojama. Taipgi iš to, kad kartais nesurandama į tą ar kitą klausimą atsakymo, visai nėra dar pagrindo paneigti tuos faktus, dėl kurių kilusį klausimą nepavyko išspręsti. Faktai gal juk būti tikri, o tuo tarpu nevisados galima mokėti surasti tarp jų sąryšį ir tiksliai išreikšti tarp jų esančius santykius.

Ontologijos klausimus sprendžiant, reikia vengti atsakymuose per didelio susirišimo su specialiniais mokslais; juo labiau reikia nestatyti ontologijos tezių ant pasiektų specialių mokslų tyrinėjimais rezultatų. Ontologijos, kaipo pagrindiniausio prigimtomis pažinimo galiomis pasiekiamo mokslo, nustatymai negalima remti ant specialių, tai yra ant liečiančių tik tų ar kitų objektų rūšį ar realybės sritį. Savo pagrinduose ontologija dėl to negali būti priklausoma nuo specialių mokslų pažangos. Taigi reikia vengti scientizmo, atsieit, perdidelio atskirų mokslų vertinimo ir konkordizmo, kitaip sakant, būtino ontologijos surišimo su visomis specialių mokslų naujausiomis teorijomis ar hipotezėmis.

Žinoma, galima ir reikia iliustracijai, pavyzdžiams naudotis įvairių mokslų duomenimis, teorijomis ir hipotezėmis; tik negalima jais pagrįsti tokį ar kitokį pagrindinių ontologijos klausimų išrišimą.

III. Ontologija išeina iš esybės, kaipo tokios, faktų; iš įvykimo, kaipo tokio, faktų, iš pagrindinių esybių rūšių, arba kategorijų, turinyje reiškiamų faktų. Šitie faktai randami kaip išorinio pasaulio daiktuose, taip ir žmogaus, kaipo pažįstančio subjekto realybėje. Už tai esybės, kaipo tokios, ypatybės, įvykimo, kaipo tokio ypatybės ir ant jų paremti dėsniai turi pritaikymo visose esybėse, visuose įvykimuose ir fiziniame ir psichiniame gyvenime. Kas eina prie ontologijos svarstymų be jokių apriorinių nepatikrintų supozicijų, be kokių irracionalių motyvų, tai tam čia, rodos, turėtų būti lengva išsisaugoti iš pat pradžios subjektyvizmo ir iš kitos pusės ekstrinsecizmo, būtent, manymo, kad ontologijos sąvokos ir dėsniai tinka tik išorinio pasaulio daiktams.

Be to, jeigu da mes įsigilinsime į tą faktą, kad pažįstantis subjektas ir ontologijos klausimus rišantis žmogus neatsiranda ir negyvena izoliuotai nuo kitų žmonių, nuo kitų daiktų, įvairiems realiems reikalams naudojamų, tai tuomet iš pat pradžių ontologijoj lengva bus stoti ant fundamentalinio realizmo pozicijos [1]) ir tokiu būdu išvengti pavojaus lengvai patekti į idealizmo nesąmonių tinklą.

IV. Nereikia čia ilgai aiškinti, kad ontologijai netinka nė Spinozos racionalistinis deduktyvus metodas, kuriuo einant iš

---

[1]) Žiūr. mano veikalo „Pagrindiniai gnoseologijos klausimai" pusl. 74—77.

kelių savotiškai aprioriškai suprastų sąvokų stengiamasi geometrinių išvadžiojimų būdu (more geometrico) sustatyti visus filosofinės sistemos pagrindus. Panašiai aiškus, antai, klaidingumas idealistinės Fichte (1760 — 1814), Schelling'o (1775 — 1854), Hegel'io (1772 — 1831) filosofijos metodo, kuriuo einant iš vienos bendros sąvokos (esybės, idėjos, absoliutaus proto, priešingybių indiferentiškumo, absoliutaus Aš) išvedama gamta, dvasia, istorijos eiga. Tai vis metodai, kurie nepaiso faktų ir jais nesiremia.

V. Ontologijos klausimų srityje neįstengta lemtai orijentuotis daugiausia dėl to, kad nemokėta reikiamai išaiškinti savokų kilmė, abstrakcijos proceso ypatybės. Kai abstrakčios, bendros reikšmės sąvokos nemokama surišti su individualiais, konkrečiais daiktais, tai paskui apskritai neįmanoma logiškai suvesti tos sąvokos į bet kokį įmanomą santykį su realybe; tuomet nepajėgiama nustatyti tikrą filosofijos apskritai ir ypatingai ontologijos santykį su kitais mokslais ir tuomet neįmanoma surasti tikrą tvirtą pagrindą ontologijos dėsniams ir ontologijos svarstymų rezultatams.

Aristotelio ir Tomo Akviniečio mokslu einant, lengvai suprantama, kad protas pojučių pristatytoj medžiagoj gali įžvelgti daiktų esmę, daiktų esmines ypatybes ir esminius santykius, ir tai pirmoje eilėje tokias ypatybes ir tokius santykius, kurie yra bendri visoms esybėms, ir paskui gali su refleksijos pagalba konstatuoti, kad tokias ypatybes, tokius santykius turi turėti visos esybės. Dėl to paskui lengva suprasti, kad abstrakčios, bendros sąvokos gali ir turi turėti sąryšį su konkrečia, individualia realybe, kad ontologijos sąvokos ir dėsniai yra pagrindinesni už kitų mokslų sąvokas ir dėsnius ir kad dėl to ontologija yra pagrindiniausias mokslas, koks tik gali būti prigimtų žmogaus pažinimo galių pasiekiamas.

Kai Aristotelio ir Tomo Akviniečio mokslu ontologijos sąvokos ir dėsniai atsiranda priklausomai nuo įžiūrėjimo to, kas yra pačioje realybėje, tai lengvai suprantama jų logiškai pagrįstas tikrumas.

Aristotelis ir Tomas Akvinietis skiria sąvokas pagal trejopą abstrakcijos laipsnį. Yra sąvokų, kuriose daroma atotrauka materialiuose daiktuose tik nuo individualių savumų, kaip antai, beržo sąvoka, medžio sąvoka, šuns sąvoka, gyvulio sąvoką ir t. t. šitos sąvokos — tai įvairių gamtos mokslų sąvokos. Kitos sąvokos, kuriose daroma materialiuose daiktuose atotrauka nuo visų kokybinių ypatybių ir imama dėmėsin tik kiekybė ir kiekybinės ypatybės bei kiekybiniai santykiai. Šitos sąvokos vartojamos matematikoj. Pagaliau esybėse galima daryti dar giliau siekiančių atotraukų ir nuo kiekybės; tada imama dėmesin tik esybė, kaipo tokia, jos ypatybės, jos pagrindinės rūšys, arba kategorijos. Tai ontologijos sąvokos. šitas trejopas atotraukos

supratimas ypač daug padeda tinkamai nustatyti santykį ontologijos su kitais mokslais. Tik svarbu atsiminti, kad visuose tuose trijuose atotraukos laipsniuose, kas įžiūrima, tai įžiūrima pačioje realybėje. Tame juk pačiame daikte, antai berže, galima rasti medžiagos realiam turiniui ir gamtos mokslų rūšies sąvokoms, ir kiekybei, ir esybei, kaipo tokiai.

Atotrauka (abstrakcija) Aristotelio ir Tomo Akviniečio terminologijoje nereiškia atsitolinimą nuo realybės, bet įžiūrėjimą realybėje to, ką sąvokos išreiškia. Sąvokomis neįstengiama išreikšti individualumai, kaipo toki, konkretumai, kaipo toki, bet tai, kas išreiškiama, tai išreiškiama, kas yra pačioje realybėje. Juk individualūs konkretūs daiktai šalia individualių savotiškumų turi tų pat ypatybių, žymių, ką ir visi tos rūšies, tos kategorijos daiktai ir pagaliau turi visa tai, ką turi turėti kiekvienas egzistuojąs daiktas, būtent, esmę, egzistavimą, vienumą, tą ypatybę, kad jame, kaip ir visuose kituose daiktuose, dalis yra mažesnė už visetą. Protas tat turi pagrindo pačioj realybėj savo bendrų ir bendriausių sąvokų turiniams. Pavyzdžiui, šitas individualus beržas turi daug tokių ypatybių, ką ir visi beržai, ką ir visi medžiai; turi taip gi jis ypatybių tokių pat, ką ir visos gyvos esybės, ką ir visos esybės be išimties.

VI. Ontologijos klausimus svarstant, nereikia užmiršti jų būtiną sąryšį su tokiais klausimais, kaip antai: Kas yra filosofija? Kaip ji yra galima, kaipo mokslas? Koks santykis filosofijos su kitais mokslais?

Mat, pasitaiko filosofų, kurie imasi rišti tuos klausimus vadinamoje filosofijos įvadoje visai be atsižvelgimo į ontologijos mokslą; o paskui jie pradeda svarstyti ontologijos klausimus visai izoliuotai. Tuomet ontologija nesujungiama organiškai su visa filosofijos sistema, ir jos rolė filosofijoj ir visoj mokslų klasifikacijoj neišrodo taip aiškiai pagrindinga.

Ontologijos klausimus svarstant, nereikia užmiršti jos santykio su kitais mokslais, kaip aname paragrafe esame minėję. Neleistina yra, išeinant iš kokio specialaus mokslo teorijos ir rezultatų, rišti ontologijos klausimus. Žinoma, daugelį apriorinių kenksmingų ontologijos atžvilgiu nusistatymų ir nusiteikimų gali ir turi išsklaidyti gnoseologija, kaipo turinti, tarp kitko, ontologijai būti įvado dalimi, bet ir pačioj ontologijoj nereikia užmiršti to klausimų ir įtakų konteksto, su kuriuo tenka skaitytis ontologijos klausimų nagrinėtojui.

Juo gyviau jaučiama filosofijos krizė, ir juo daugiau yra nesutarimų filosofijos pagrindinių klausimų supratime ir rišime, juo labiau tada reikia paisyti to psichologinio konteksto, kuriame tenka dirbti filosofijos pažangos darbą.

VII. Ontologui šiais laikais ypatingai tenka rūpintis išlaikyti dvasios laisvę bei nepriklausomumą ir tvirtą pasiryžimą mokslus vertinti ne pagal tai, kiek jie prisideda prie materialinės

kultūros didinimo, prie kūnui patogumų didinimo, bet pirmoj eilėj pagal tai, kiek jie prisideda prie dvasios kultūros ugdymo, kiek prisideda prie visatos geresnio supratimo, prie gyvenimo gilesnio įprasminimo, prie didesnio sielos energijos kilnumo sužadinimo.

Sieloje tenka išlaikyti ir ugdyti pakankamai stiprią neinteresuotos materiališkai tiesos meilę ir didinti savyje vidujinę laisvę, kad niekas nesutrukdytų pasiryžimo tarnauti pažintai tiesai.

Šitaip nusiteikus, ontologui pavyks lengviau susiorijentuoti taip svarbiuose ir visai pasaulėžiūrai ontologijos klausimuose.

Reikia aukštos kultūros žmogaus, kad galėtų kritiškai, su reikiama dvasios laisve orijentuotis ontologijos klausimuose; už tai tenka ontologijoj, kai kalbama apie ontologijos metodą, paliesti ne tik tai, kas yra reikalinga turėti atmintyje iš atžvilgio į ontologijos mokslo objektą, bet ir tai, kokių nusiteikimų, kokio sielos paruošimo reikia ontologijos mokslo subjektui, arba ontologui (svarstančiam ontologijos klausimus).

Čia ypač svarbu atsiminti, kad ontologijoj mažiau, negu kituose moksluose, gali duoti pagalbos vaizduotė; o pagrindiniuose klausimuose stačiai reikia saugotis pasiduoti įpročiui naudotis vaizduotės pagalba. Pavyzdžiui, norint suprasti, kaip vienas daiktas veikia kitą, negalima sau vaizduotis, kad, tartum, kokia galia, ar koks judėjimo kiekis išeina, išlekia iš vieno daikto į kitą. Ten gi, kur vaizduotės pagalba maža sveria arba visai nepanaudotina, ten ypač reikia dvasinių galių neinteresuotam darbui įgudimo, nekliudomos laisvės ir energijos.

VIII. Ontologijoj reikia turėti tinkamą nusistatymą dėl autoritetų vertinimo.

1) Bendrai filosofijoje, taigi ir ontologijoje, tiek turi vertės autoritetas, kiek jis turi protingą pagrindą. Panašiai yra ir su Aristotelio ir Tomo Akviniečio autoritetu ontologijoje. Minime čia dažnai Aristotelį ir Tomą Akvinietį dėl to, kad jų nusistatymai ontologijoje turi protingą pagrindą, gali būti kritiškai patikrinti. Juos minime ir dėl to, kad kas nepamanytų, kad čia mes kokius naujus dalykus dabar pirmieji išrandam.

Aristotelio ir Tomo Akviniečio ontologinės pažiūros turi objektyvumo charakterį ir tokiu būdu iš savo esmės yra prieinamos kritiškam patikrinimui. Objektyvios, kritiškai nustatytos tiesos vardu jos yra paduodamos, tai kaipo tokios turi būti ir kritiškai įvertinamos. Kai tos pažiūros kritiškai imamos, tai jų pripažinimas negali į ontologiją įnešti kokio svetimo kritiškam svarstymui elemento.

2) Aristotelis ir Tomas Akvinietis savo ontologijos pažiūroms ima faktinės medžiagos iš kiekvienam prieinamo, kad ir kasdieninio patyrimo. Ir šiandien mes galime lengvai patikrinti tą

patyrimo medžiagą, kad įsitikrintume, kad tos pažiūros turi tikrai realų pagrindą.

3) Kai mums rūpi objektyvi filosofija, tai sunku nekreipti pirmučiausia dėmesio į tų filosofų pažiūras, kurie tik objektyviais motyvais stengėsi nustatyti savo pažiūras ontologijoj. Žinoma, tą jų objektyvumą reikia kritiškai patikrinti, bet, kai to patikrinimo bandymus jis pilnai išlaiko, tai teisybė reikalauja, tai aiškiai ir pripažinti.

4) Kai kam keistai atrodo, kaip, tartum, koks atsilikimo ženklas, kad čia mes senovės ir vidurinių amžių filosofus ypatingai gerbiam, bet ką gi darysi, kad jų čia pažiūrų teisingumą verčia pripažinti kritiško patikrinimo svarstymai.

Matematikos ir gamtos mokslų pažanga jų pagrindinių filosofijos pažiūrų nė kiek neaptemdė, nes tos pažiūros yra pirmoje eilėje paremtos ne tų laikų mokslinėmis hipotezėmis ir teorijomis, bet kasdieniniu patyrimu. Taigi tų mokslų pažanga čia nieko negali atmainyti.

5) Žinoma, nereikia užmiršti ir kitų filosofinių srovių, kiek jų pažiūros išlaiko kritiką, kiek jos remiasi tikru objektyviu pagrindu. Tik, deja, tokių filosofų, kurie ką būtų iš esmės nauja vertinga įnešę į objektyviąją ontologiją, ko nebūtų pas Aristotelį ir Tomą Akvinietį, iš viso nelengva surasti. O sistematiniuose, neistoriniuose filosofiniuose svarstymuose nėra reikalo minėti visas tas skirtingas filosofines sroves, kurių, kada, koki atstovai tą ar kitą ontologijos pažiūrą yra pakartoję, kuri buvo dėstyta Aristotelio ir Tomo Akviniečio.

6) Reikalinga, be abejo, prie progos atsižvelgti ir į klaidingus tuo ar kitu ontologijos klausimu nusistatymus, nes klaidos nurodymas aiškesnėj šviesoj pristato ir teisingą pažiūrą. Klaidingos pažiūros dažnai naudinga atmintyje turėti, kad iš įvairesnių punktų galėtume pamatyti tiesą ir kad tiesos šviesa šešėlių tarpe skaidresnė ir galingesnė atrodytų. Tai reikalinga taipgi psichologiniu ir didaktiniu atžvilgiu. Kreipti dėmesio ir į priešingas pažiūras, pagaliau, buvo įprotyje ir Aristotelio ir Tomo Akviniečio.

7) Šiaip ar taip, reikia atsiminti, kad aukščiausias filosofijoj apskritai, taigi ir ontologijoj, autoritetas — tai faktai ir kritiško proto reikalavimai. To autoriteto reikalavimų šviesoje reikia žiūrėti į visus čia dalykus. Nei tokių ar kitokių pažiūrų senumas, nei jų modernumas, tik kaipo toks, čia reikšmės neturi. Vienintelis vertinimo matas, kurs turi būti taikomas ir seniau ir naujai skelbiamai pažiūrai, — tai jos santykis su tiesa, būtent, su faktais ir kritiškais proto reikalavimais.

---

§ 5. Svarbesnės ontologijos klausimus liečiančios filosofijos srovės.

Kai čia kalbame apie liečiančias ontologijos klausimus filosofijos sroves, tai čia nemanome dėstyti ontologijos istorijos. Norime čia tik apibūdinti žymesnes skirtinas šių klausimų atžvilgiu filosofines pozicijas, ir tai tik bendriausiais bruožais, nesileidžiant čia į atskirų ontologijos klausimų tose filosofinėse srovėse padėtį.

Filosofijos srovių skirtini nusistatymai ontologijos atžvilgiu pirmučiausia pareina nuo šių dalykų: a) kaip suprantama, kaip išaiškinama jose bendrų ir visuotinių sąvokų reikšmė ir kilmė; b) kaip suprantamas pažinimo tikrumas, kokios jis rūšies ir kokios jo ribos; c) kaip suprantami filosofijos ir kitų mokslų santykiai.

Taip apie šituos punktus, pagal kuriuos galima čia suskirstyti filosofijos sroves iš atžvilgio į ontologiją, dabar iš eilės ir kalbėsime.

* * *

Bendrų ir visuotinių sąvokų klausimas aiškiausiai liečia visą ontologiją, nes ontologijoj kaip tik ir gilinamasi į universalių ir bendrų sąvokų bei dėsnių turinį, į to turinio santykį su realybe. Skirtumas tad to klausimo rišime, kokį įvairios filosofijos srovės paduoda, aišku, atsiliepia ir ontologijos jų supratime. Platonas, antai, tą klausimą berišdamas, sugalvojo taip ryškiai jo visą filosofiją charakterizuojančią teoriją apie realiai egzistuojančių idėjų pasaulį. Aristotelis mokėjo išvengti ir empirizmo nesąmonių ir psichologinio bei gnoseologinio racionalizmo klaidų dėl to, kad jam pavyko atatinkamai išaiškinti bendrų ir universalių sąvokų reikšmę ir jų turinio santykį su realybe. Viduriniais amžiais ginčas apie tas sąvokas sudarė svarbiausią tų laikų filosofams rūpestį, ir toks ar kitoks to ginčo išsprendimas reiškė tokią ar kitokią pagrindinę jų filosofinę orientaciją. Tomas Akvinietis galėjo sukurti taip imponuojančią ir turinčią su patyrimu pozityvų santykį filosofijos sistemą pirmoje eilėje dėl to, kad jis apie bendras ir visuotines sąvokas pajėgė susidaryti aiškų, objektyvų supratimą. Keturioliktame šimtmetyje filosofija pradeda eiti menkyn ir pradeda netekti reikiamos įtakos ir reikšmės kitų mokslų tarpe, kai Vilius iš Ockham (1280-1347) tokį įgyvendino bendrų ir visuotinių sąvokų aiškinimą, kuris pasaulėžiūrai, bendrai metafiziniams svarstymams neduoda objektyvaus pagrindo. Esminį santykį turi bendrų ir visuotinių idėjų supratimas ir aiškinimas, antai, su Dekarto (1596-1650) gnoseologiniu racionalizmu, su Malebranche'o (1638-1715) ontologizmu, su Spinozos (1632-1677) panteizmu, su Berkeley'o (1685-1753) nepripažimu nepriklausomo nuo mūsų sąmonės išorinio pasaulio egzistavimo. Kantas (1724-1804) sugalvojo garsią, centre jo filosofijos esančią sintentinių apriorinių sprendimų teoriją tik dėl to, kad jam išrodė, jog kitaip neįmano-

ma turėti bendrų ir visuotinių sąvokų ir dėsnių supratimą, kuris būtų suderinamas su privalomai visiems galiojančių mokslų egzistavimu. Kitokia, negu Kanto, išrodo pozityvistų filosofija, nes jie kitaip, būtent, sensualistiškai sprendžia bendrų ir visuotinių idėjų problemą.

Bendrų ir universalių sąvokų supratimo būdus galima suvesti į šias penkias svarbesnęsias grupes: a) nominalizmo, b) perdėto realizmo, c) įgimtų idėjų teorija, d) konceptualizmo ir e) nuosaikaus (moderuoto) realizmo. Apie kiekvieną iš jų reikia išsitarti, bent trumpai išdėstant jų nusistatymą ir duodant to nusistatymo kritišką įvertinimą. Šito dalyko išsiaiškinimas turi taip didelės reikšmės visai ontologijai, kad pravartu čia kiek ilgėliau prie jo sustoti.

I. Nominalizmas. Nominalistai sako, kad, kai nėra ir negali būti universalių, bendrų, kaipo tokių, egzistuojančių esybių, tai negali dėl to būti ir realybę išreiškiančių bendrų universalių sąvokų. Tos sąvokos esančios ne kas kita, kaip žodžiai, konvencionalūs ženklai. Nominalistų buvo jau tarp senovės graikų filosofijos atstovų, kaip antai, Cratyles (Heraklito pasekėjas), Kyreniečiai (Sokrato mokinio Aristippo srovė). Naujaisiais laikais[1]) nominalistais gali būti laikomi Hobbes, Hume, Condillac, J. St. Mill ir jų pasekėjai, kurie stengiasi idėjas, sąvokas suvesti prie vaizdų asociacijų.

1) Nominalistai iš esmės yra sensualistai. Individualius mūsų jutimus, kuriuose yra panašumo, sako jie, mes išreiškiame dėl patogumo vienu žodžiu; žodžiams esant asociacijos santykyje su jutimais, išrodo mums, kad mes turime visuotines idėjas, savo esme skirtingas nuo jutimų.

Bet į tai reikia atsakyti, kad jei nebūtų visuotinės reikšmės idėjų, tai negalėtų būti ir visuotinės reikšmės žodžių. Žodžiai juk tai ženklai, kuriais pažymime idėjas, o per idėjas išreiškiame dalyko ypatybes. Žodžiai, kaipo garsai, yra individualūs; tik kaipo ženklai jie gauna ar individualumo, ar visuotinumo charakterį, pareinamai nuo to, kas jais žymima. Žodžiai pažinimui tarnauja kaipo ženklai; taigi, čia jų prasmė ir vertė visai pareina nuo to, ką jie ženklina. Kuomet, pavyzdžiui, aš sakau, kad Petras yra žmogus, tai žmogus čia reiškia ne garsą (Petras nėra juk garsas), bet esybę, kuri turi žmonių padermei priklausomų ypatybių.

2) Nominalistai kalba apie tai, kad vadinamais visuotiniais žodžiais išreiškiama panašūs jutimai; tą panašumą jie turi prileisti, nes kitaip, pav., tuo pačiu žodžiu „žmogus" galima būtų norėti išreikšti ir Petrą, ir tą akmenį, ir tą medį, ir tą šiaudą ir t. t. Bet iš kur gali atsirasti supratimas panašumo, jei mes neturėtu-

[1]) Kai dėl vidurinių amžių kai kurių paskiriančių prie nominalistų Roscellino mokyklą, dabar tenka po gilesnių tų laikų filosofijos studijų Roscelliną laikyti ne nominalistu, o tik perdėto realizmo priešu.

mę galios įžvelgti, kas yra bendra? Juk panašūs dalykai vadinasi toki, kuriuose yra ir tokių pat ypatybių ir skirtingų, ir kuomet mes ir vienos, ir kitos tos rūšies ypatybes juose atskiriame. Žinoma, tą bendrumą, kaipo tokį, pojučiais patirti negalima; reikia tam kitokios pažinimo galios. Kuomet nominalizmas, sensualizmas protui pas save vietos nesuranda, tai aišku, kad jis proto reikalavimų vardu, kitaip sakant, tiesos vardu nieko negali sakyti.

Kad žodžių yra tik pagalbinė rolė, aišku ir iš to, kad įvairiose kalbose tam pačiam dalykui išreikšti vartojama kitoki žodžiai.

Galima sukomponuoti ir nieko nereiškiančius žodžius. Yra paukščių, kurie, girdėdami žmones kalbant, pajėgia kai kuriuos žodžius ištarti, nors jų prasmės nesupranta. Čia tai žodžiai iš tikro tik garsai. Visai gi kas kita žodžiai, kuomet jais kas nors pareiškiama. Jų prasmė ir vertė pareina nuo to, kas jais išreiškiama.

3) Nominalizmo atstovai, sensualizmo laikydamiesi, neatskiria idėjos nuo vaizdo. Tuo tarpu čia skirtumas visai nesunku suprasti. Pavyzdžiui, aš jokiu būdu negaliu įsivaizduoti įsakmiai figurą su tūkstančiu kampų, tuo tarpu aš visai aiškiai suprantu, kas tai yra figura su tūkstančiu kampų. Kiekvienas vaizdas yra individualus; juo negalima išreikšti individų tos ar kitos esybių rūšies. Pavyzdžiui, kuomet aš turiu žmogaus vaizdą, tai aš žmogų vaizduojuosi tokio ar kitokio didumo ir su individualiais kitų ypatybių pažymėjimais; taigi tas vaizdas negali tikti pažymėjimui visų žmonių, kurie juk savo individualiomis ypatybėmis skiriasi. Kas kita gi yra idėja, kuri neišreiškia, kas yra individualu, bet pažymi tai, kas yra bendra tos ar kitos rūšies individams.

Nominalistams čia nieko nepadės nė apeliavimas prie vadinamos sudėtinės fotografijos, nes ir toji fotografija duoda tik individualų, nors daug kame neaiškų vaizdą; aišku, kad tokia fotografija negali išreikšti visus kokios nors rūšies individus, pavyzdžiui, ji negali išreikšti drauge ir vaiką ir seną žmogų. Taigi, sudėtinė fotografija negali išaiškinti, kaip mums atsiranda idėja, kuri, esmines ypatybes išreikšdama, gali pažymėti visus kokios nors esybių rūšies individus.

Toliau, lengva suprasti, kad, pavyzdžiui, kas kita spalvos idėja, kas kita kokios spalvos vaizdas. Vaizdas gali būti tik tokios ar kitokios individualios spalvos; vienu vaizdu juk visų individualių spalvų neišreikši. Tuo tarpu spalvos apskritai idėja išreiškia tai, kas bendra visoms spalvoms, kuo, pavyzdžiui, spalvos skiriasi nuo garsų, nuo prisilytėjimo srities patyrimų. Mes negalime turėti vaizdą trikampio apskritai, bet mes galime protu turėti supratimą apskritai apie figūrą su trimis šonais ir trimis kampais. Tokiu būdu atsakome į Berkeley'o priekaištą, kad są-

voka, girdi, negalinti būti skirtinga nuo vaizdo, nes kaip esą galima įsivaizduoti trikampį, kurio šonai nebūtų tokio ar kitokio individualaus ilgumo; kurio kampai nebūtų tokio ar kitokio individualaus didumo. Berkeley čia užmiršta, kad mes juk turime ne tik justinio patyrimo, ne tik vaizdavimo galią, bet ir proto pažinimo galią. Jei mes negalime nei pamatyti nei nupiešti ant lentos trikampio apskritai, žmogaus apskritai, tai mes galime vis dėlto protu suprasti, kad sąvokomis „trikampis", „žmogus", išreiškiame esmines kiekvieno trikampio, kiekvieno žmogaus ypatybes.

Negalima pojučiais patirti ar vaizdu tikrai išreikšti nė daug kitų aiškiai betgi mums suprantamų dalykų, kaip antai, dorybės, nebuvimo, būtinumo, galėjimo ir t. t.

4) Nepripažinę, kad mes turime šalia pojučių galios dar ir dvasinę proto galią, negalėtume suprasti to fakto, kad mes galime reflektuoti apie savo pažinimą. Per materialų organą veikianti justinio patyrimo galia negali refleksijos daryti, nes materija juk negali į save atsigrįžti. Tas pats reik pasakyti kai dėl savęs sąmonės fakto. Taip pat ir sprendimų fakto negalima išaiškinti tik per materialius organus veikiančiomis justinio patyrimo galiomis. Tik nesudėtinė, nematerialinė, dvasinė galia gali įžvelgti santykį tarp veiksnio ir tarinio sakinyje, tarp vienos dalies knygos ir kitos, gali įvertinti vieną veikalą palyginus su daugeliu kitų. To viso pojučių galių veikimu jokiu būdu neišaiškinsi.

5) Nominalizmas, kaipo sensualizmas, paprastai [1]) laikosi materializmo. Bet materializmas kaipo sistema, vien pojučių galiomis negi galima susistatyti; tos sistemos pojučiais negalima ir patirti. Kad tos sistemos pozicijų prasmę galima būtų suprasti ir įvertinti, reikia turėti dvasinę pažinimo galią. Tokiu būdu prieiname prie keistos išvados: materializmo sistemos, kuri neigia dvasinės galios mumyse esimą, negalima būtų nei suprasti nei įvertinti, jei mes neturėtume iš tikro dvasinės pažinimo galios.

Su materializmu būtiname sąryšyje yra ir kita aiški nesąmonė. Materializmas, pripažindamas tik pojučių galią, negali pripažinti, kad mums būtų prieinama tikra objektyvi tiesa; iš tikro, be proto galios, mes tos tiesos sužinoti negalėtume. Taigi materialistai, skelbdami, kad materializmas išreiškia tikrą objektyvią tiesą, aiškiai prieštarauja pačiai pagrindinei savo sistemos pozicijai.

Iš to kas iki šiol pasakyta, pakankamai tad bus aišku, ką

[1]) Sakau „paprastai", nes yra sensualistų, kurie, kaip Berkeley, net visai išorinių materialių daiktų egzistavimo nepripažino (žiūr. mano veikalą „Pagrindiniai gnoseologijos klausimai", p. 44-46); kiti kaip Condillac (1715—1780), nežiūrint sensualizmo, nelogiškumų dėka drauge pripažino ir dvasinės sielos esimą.

manyti apie nominalizmo ir drauge apie sensualizmo bei materializmo pozicijų vertę, kai tenka turėti reikalo su ontologijos sąvokomis ir dėsniais [1]).

II. Dabar eisime prie perdėto realizmo teorijos, kuri atrodo labiausiai priešinga nominalizmui bei sensualizmui. Perdėto realizmo žymiausias atstovas yre Platonas (428 - 347). Viduriniais amžiais perdėtą realizmą ypač skelbė Scotus Eriugena (IX šimtmetyje), Amalricus iš Chartres ir David iš Dinanto (XII šimt.). Naujaisiais laikais perdėto realizmo šiaip ar taip laikėsi panteizmo atstovai, kaip antai, Spinoza, Hegel, Schopenhauer ir kiti.

Jie daug kame filosofijoj skiriasi (didžiausias juk skirtumas yra antai tarp Platono ir Spinozos ar Hegelio), bet visi sutinka tame, kad, kas protu pažįstama, tas ir egzistuoja, ir tai tokioje formoje egzistuoja, kurioje mes turime savo idėjas; jei idėjos išreiškia objektus, tai objektai turi pilnai atatiktiidėjų formą.

Platonui pirmučiausia rūpėjo išaiškinti, kaip galimas yra mokslinis pažinimas, kurs faktinai yra ir kurs turi būtiną ir visuotinę vertę. Jis manė, kad tokiam pažinimui negalima turinio gauti iš pojučių pristatytos medžiagos. Mat, jutimai yra nepastovūs, pripuolami, negalima tat, girdi, iš jų gauti turinio visuotinėms, amžinoms, būtinoms tiesoms. Tų tiesų mumyse atsiradimą negali išaiškinti nė matomojo pasaulio veikiantieji pojučių organus konkretūs besimainantieji daiktai. Tų besimainančių, laikinų daiktų atvaizdais negali būti amžinumo, visuotinumo, nesimainomumo, būtinumo charakterį turinčios idėjos, kaip pav., matematikos, doros, religijos ir daugelis kitų.

Platonas todėl pripažįsta, kad žmogaus dvasia, prieš susijungdama su kūnu, yra gyvenusi idėjų pasaulyje, kuriame yra įgijusi ten realiai egzistuojančių, visuotinumo, būtinumo, amžinumo ypatybes turinčių objektų pažinimą; susijungiant su kūnu, tas pažinimas sieloje tapo pridengtas kaip kokiais rūkais ar vaško pluta. Tas pažinimas reiškiasi vėl aktualus, kuomet mūsų sielą sužadina į prisiminimą atatinkami pojučių patyrimai, kurie, kaip tartum koki saulės spinduliai, išsklaido tuos rūkus, sutirpina vašką, ir tokiu būdu daro galima atsiskleisti sąmonei glūdinčiam sielos gilumoje pažinimui. Taigi, dabar proto pažinimas yra tik atsiminimas to, kas buvo žmogaus sielos žinota prieš susijungiant su kūnu.

Platonas, pripažindamas idėjų pasaulį, manė tokiu būdu radęs taip pat pagrindą išaiškinti, kaip mes įgyjame objektyvias normas daiktams ir proto pažinimo veiksmams vertinti.

---

[1]) Plačiau apie sensualizmą ir materializmą rašiau veikale „Pagrindiniai gnoseologijos klausimai“ p. 21-27. Reikalinga betgi ir ontologijoj turėti apie tą teoriją kritišką pažiūrą, kad galima būtų jų kenksmingų sugestijų išvengti, sprendžiant iš viso apie ontologijos mokslo vertę.

Matomojo pasaulio daiktai, Platono pažiūromis, tai to idėjų pasaulio atvaizdai, šešėliai, kurie mums duoda akstiną prisiminti tikrus idėjų objektus.

Kiti perdėto realizmo šalininkai, kiek jie skiriasi nuo Platono, nėra patiekę kokio platesnio čia pagrindimo [1]. Šiaip ar taip Platono teoriją kritikuojant, paliečiama tuo pačiu ir kitų perdėto realizmo šalininkų nusistatymų esmė.

Suglaustai paduodant perdėto realizmo kritiką, galima ją suvesti prie šių svarbesnių argumentų:

1) Pagal Platono teoriją išeina, kad atskiri kokios rūšies individai yra tik dalyviai ar koki šešėliai, atspindžiai tos pačios rūšinės realybės. Negalima būtų tad sakyti, pavyzdžiui, kad Petras yra žmogus, kad Jonas yra žmogus, bet kad Petras ir Jonas tik dalyvauja žmogiškumo realybėje, tik yra tos realybės atvaizdai. Tuo tarpu faktai mums aiškiai rodo, kad individai realiai veikia, taigi realiai egzistuoja, o ne tik yra koki atvaizdai. Toliau, pavyzdžiui, atskiri žmonės veikia žmogiškai, pagal savo žmogišką prigimtį, tai yra, turi tą prigimtį savyje, o ne yra tik idėjų pasaulyje egzistuojančios prigimties pasireiškimai: egzistuojanti ir veikianti esybė juk negali neturėti savo esmės, savo prigimties savyje. Tiesa, individuose tos pačios rūšies yra tokia pat prigimtis, bet ne toji pat. Žmogaus, antai, prigimtį sudaro kūnas ir siela; kiekvienas žmogus turi kūną ir sielą; bet kitas kūnas Petro, kitas Jono, taip pat kita siela yra Petro, kita Jono.

b) Visas pagrindas realiam idėjų pasaulio pripažinimui Platono nurodomas yra tas, kad kitaip, jo manymu, negalima būtų išaiškinti būtino ir visuotinio tiesų charakterio. Bet Aristotelis įstengė nurodyti, kaip tiesos gali turėti tokias ypatybes, ir pajėgė apsieiti be fantastiško idėjų pasaulio pagalbos. Pagal Aristotelio mokslą, žmogus, turėdamas pojučių patyrimus apie individualius matomojo pasaulio daiktus, gali savo protu toje pojučių pristatytoje medžiagoje abstrakcijos (atotraukos) pagalba įžiūrėti daiktų esmines ypatybes ir esminius santykius ir paskui refleksijos pagalba gali suprasti, kad visi tos pačios rūšies individai turi turėti būtinai ir visuomet tokias pat esmines ypatybes ir esminius santykius; tokiu būdu yra galima iš individualių daiktų patyrimo protu sužinoti pastovias, būtinas, visuotines tiesas; mat, individualiuose daiktuose šalia skirtingų individualumų yra ir pastovi esmė, prigimtis. O įsigilinus į kokios rūšies individų ir jų galių esminį tikslą, iš to tikslo reikalavimų punkto, galima paskui vertinti tos rūšies individų pasiektą stovį ir jų veiksmus.

3) Perdėtas Platono realizmas, norint jo nuosekliai laikytis veda prie aiškių nesąmonių. Juk jeigu visuotinėms sąvokoms for-

---

[1]) Daug kas iš jų perdėto realizmo laikosi dėl to, kad nepajėgė susiorijentuoti, kad esybės sąvoka yra analoginė, dėl to, kad neatskyrė transcendentalinių sąvokų nuo rūšinių. Apie tai vėliau kalbėsime atatinkamose vietose.

maliai atsako realybėje egzistuojančios idėjų pasaulyje realios esybės, tai reiktų sakyti, kad, pavyzdžiui, ten egzistuoja gyvybė apskritai, baltumas, raudonumas apskritai, biaurumas apskritai, dorybė apskritai, nusikaltimas apskritai, judėjimas apskritai, trikampis apskritai, substancija apskritai, esybė apskritai, ypatybė apskritai ir t. t.

Pripažinimas egzistavimo esybės apskritai įvestų į panteizmo nesąmones. Panteizmas gi turi savyje prieštaravimą, nes negalima juk kartu pripažinti vieną, sau pačiai identišką esybę ir drauge pripažinti realią joje evoliuciją. Mat, toje vienoje esybėje, kaipo tokioje, visados sau pačiai identiškoje, tektų talpinti visus judėjimus, visokias permainas, visokias evoliucijas, kurių idėjas turime ir galime turėti.

III. **Įgimtų idėjų teorija.** Šitos teorijos atstovai (antai, Dekartas, Leibnizas) nesako, kad idėjos realiai egzistuoja. Jie nevienaip supranta, kaip idėjos yra įgimtos, bet tarp jų sutikimas yra tame, kad būtinos, nesimainančios savo reikšmėje idėjos negalinčios būti mūsų proto įsigyjamos iš pojučių pristatytos medžiagos, veikiant mūsų pojučių organus išorinio pasaulio daiktams. Tokiu būdu, jų manymu, būtinų, nesimainančių universalių idejų turinys atsiranda sieloje be priežastinio sąryšio su pasaulio daiktais; šiokiu ar kitokiu būdu, jų manymu, jos yra sielai įgimtos.

Bet kai tenka ieškoti šitai teorijai įrodymų, tai pasirodo, kad jokio tikro pagrindo ji neturi.

1) Jau esame minėję, kad ir būtinumas, ir universalumas, ir nesimainomumas, ir amžinumas — ypatybės idėjoms priskiriamos — gali būti išaiškinami Aristotelio nurodomu proto būdu: abstrakcijos ir refleksijos pagalba iš pojučių pristatytos medžiagos. Aristotelio manymu, protas pojučių pristatytoje medžiagoje, atotrauką darydamas nuo individualių ypatybių, gali įžiūrėti daiktų esminius pažymius, esminius santykius ir paskui darydamas refleksiją protas supranta, kad tokius esminius pažymius, tokius esminius santykius turi turėti būtinai visi, visur ir visados tos pačios rūšies individai, o kai kurias ypatybes turi turėti savo esmėje visos esybės. Tokiu būdu idėjų universalumui, būtinumui, nesimainomumui, amžinumui (arba tikriau sakant savo reikšmėje nuo laiko nepriklausomumui) galima rasti pagrindą ir be įgimtų idėjų teorijos.

2) Ne tik, kad įgimtų idėjų teorija neturi už save jokių tvirtų argumentų, bet į pažinimo faktus įsigilinus, darosi visai aišku, kad jos negalima laikytis, atsižvelgiant į kritiškumo reikalavimus.

Įgimtų idėjų teorijos šalininkai teigia, kad idėjos tikrai išreiškia dalykus, kurie egzistuoja nepriklausomai nuo žmogaus sielos. Bet kyla klausimas, kokiu būdu jie galėtų šito savo teigimo tikrumą įrodyti. Juk kad galima būtų kritiškai įrodyti idėjų sutikimą su tų dalykų ypatybėmis, reiktų tuos dalykus pažinti ir

skyrium nuo idėjų ir paskui galėti palyginti tą skyrium nuo idėjų įsigytą tų dalykų pažinimą su idėjomis. Bet einant įgimtų idėjų teorija, toks dalykų įsižiūrėjimas skyrium nuo idėjų yra negalimas, nes, einant tąja teoriją, proto pažinimo turinys nėra gaunamas su pagalba įsižiūrėjimo, kas yra pačiuose daiktuose. Mat, jeigu pripažinti šitokį įsižiūrėjimą, tai tada pasidaro visai nereikalinga įgimtų idėjų teorija.

Taigi čia vienu atvėju įgimtų idėjų teorija objektyvios tiesos pažinimo atžvilgiu pasirodo turi kapituliuoti visuotinio skepticizmo naudai, o kitu atveju pasirodo ji esanti visai nereikalinga.

3) Įgimtų idėjų teorijos šalininkai, nepripažindami, kad protas idėjų turinį įsigyja iš patirtų daiktų, įeina į koliziją su mūsų sąmonės faktais:

a) Jei žmogus neturi kokios pojučių srities patyrimo, tai jis ir apie tą sritį ir idėjų negali turėti, pavyzdžiui, kas yra apsigimęs neregys, tai jis negali turėti spalvų idėjų ir pripažinti skirtumą tarp spalvų.

b) Kai mums reikia nustatyti, kas iš esmės kokiam dalykui priklauso, tai mes netyrinėjam, kas yra mūsų sieloje, jos gelmėse, bet su pagalba patyrimo stengiamės įsižiūrėti į pačius daiktus ir tokiu būdu apie juos įsigyti tikrą supratimą.

4) Jeigu mūsų idėjų turinys būtų gaunamas pirmučiausia ne per įžiūrėjimą, kas yra materialinio pasaulio daiktuose, tai tuomet mūsų sąvokos, kuriomis išreiškiame nematerialinius dalykus, turėtų būti savo struktūroje nepriklausomos nuo materialinių daiktų ypatybių pažinimo. Tuo tarpu faktas yra, kad visos mūsų sąvokos apie nematerialinius dalykus yra sudarytos netiesioginiu būdu, įsižiūrint į charakteringas pozityvias dvasinių dalykų ypatybes, bet tik netiesioginiu būdu, būtent, ant materialinių daiktų pažinimo pagrindo su pagalba neigimo, analogijos ir viršesnybės santykio pripažinimo.

Jeigu šitaip yra su nematerialinių sąvokų struktūra, tai aišku, kad ne dvasinius dalykus mes pirmučiausia pažįstame, o materialinius su patyrimo pagalba.

5) Įgimtų idėjų teorijos šalininkai jau savo gnoseologijos pradžioje remiasi savotiškomis metafizinėmis pažiūromis, kad, pavyzdžiui, sielos esmė yra mintijimas, kad tarp sielos ir kūno žmoguje nėra substancinio sąryšio, kad daiktai negali veikti sielą, kad pojučių patyrimas jokiu būdu negali duoti pažinimui turinį.

Tuo tarpu, atsižvelgiant į kritiškumo reikalavimus, reikia čia išeiti iš pažinimo faktų ir reikia atsiminti, kad čia negalima remtis tuo, kas suponuoja jau metafizinės sistemos susidarymą ir jos atskiriems klausimams rišti savotišką pritaikymą.

6) Įgimtų idėjų teorijos šalininkai laikosi pažiūros, kad nors protas neima idėjoms turinio iš pojučių pristatytos medžiagos, tai betgi pojučių veikimas yra reikalingas, kad to veikimo įtakoje protas gautų savo veikimui akstiną. Bet kai čia apskritai nei-

giama žemesnių dalykų veikimo galimumas į aukštesnius, tai nesuprantama kokiu būdu pojučių įtaka protui galėtų čia pasireikšti.

7) Kaip bendrai įgimtų idėjų teorija ne tik nieko neišaiškina, bet, nuosekliai jos laikantis, veda į nesąmones, taip panašiai reikia pasakyti apie pastangas tą teoriją pritaikyti tik kai kurioms idėjoms. Mat, ir daliniam tos teorijos pritaikymui nėra taipgi protingo pagrindo ir negalima išsipainioti iš tų pačių nesąmonių; pagaliau, jeigu jau pripažįstama, kad vienas idėjas gauname iš patyrimo su pagalba proto, tai nėra jokio protingo pagrindo nesistengti tokiu būdu išaiškinti ir kitų idėjų turinio įsigijimą.

8) Ir netobulumo sąvoką ir tobulumo supratimą mes galime irgi įsigyti su pagalba iš pojučių patyrimo gaunamos medžiagos.

Nėra pagrindo manyti, kad pirma mes turėtume turėti tobulumo, tobulos esybės pažinimą, kad paskui per tobulumo aprėžimą, neigimą galėtų mumyse atsirasti daiktų netobulumo supratimas.

Atvirkščiai, yra nesunku suprasti, kad pirma pažindami netobulus daiktus, mes lengvai prieiname supratimą, kad gali egzistuoti tobulesnė ir dar tobulesnė esybė ir paskui besigilindami į daiktų priežastis, pagaliau prieiname pažinimą, kad iš tikro egzistuoja tobula esybė[1]). Palygindami, pavyzdžiui, įvairaus didumo daiktus, įvairios jėgos esybes, mes suprantame, kad vienas yra didesnis, kitas mažesnis, vienas silpnesnis, kitas stipresnis, kad gali būti dar menkesnis ir dar menkesnis ir visai menkas arba visai netobulas tuo ar kitu atžvilgiu arba ir daugeliu atžvilgių ir visais savo atžvilgiais daiktas. Iš kitos pusės konstatuodami, kad vienas už kitą yra vertesnis kokiu atžvilgiu, mes galime suprasti, jog gali būti dar ir dar ir dar vertesnis tuo atžvilgiu, visais atžvilgiais, pagaliau tokiu būdu galime įgyti tobuliausios esybės idėją. O tyrinėdami daiktų egzistavimo priežastis, žiūrėdami logikos reikalavimų, mes prieiname išvadą, kad iš tikro tobuliausia esybė egzistuoja. Tiesa, matomojo pasaulio daiktai yra netobuli, bet protas, darydamas refleksiją apie besimainančių daiktų galutiną atsiradimo priežastį, turi prieiti prie pripažinimo, kad jeigu šis tas egzistuoja, tai turi egzistuoti tokia esybė, kuri su būtinumu egzistuoja, kuri negali neegzistuoti, kurios esmėje yra egzistavimas; toji esybė — tai Dievas[2]).

IV. Konceptualizmas. Konceptualistai iš vienos pusės pripažįsta, kad nominalizmo teorija yra nesąmonė, iš kitos pu-

---

[1]) Jei žmogus betarpiškai galėtų įsigyti tobulos esybės pažinimą, tai negalėtų būti skirtingų ir dažnai klaidingų pažiūrų apie tobulą esybę, apie Dievą.

[2]) Čia aš nesiimu įsakmiai dėstyti Dievo egzistavimo įrodymus. Kritikuojant įgimtų idėjų teoriją, čia pakanka nurodyti, kad yra būdų, iš matomojo pasaulio faktų išeinant, prieiti supratimą, kad Dievas tikrai egzistuoja.

sės, bijodamiesi įpulti į perdėto realizmo klaidas, skelbė, kad universalios sąvokos neturi realaus pagrindo daiktuose, bet kad tos sąvokos esančios proto padaras. Kaip tos sąvokos atsiranda ir kokia jų tikra reikšmė, kitaip tą dalyką supranta konceptualistas Vilius iš Ockham (XIV šimtmečio filosofas) su savo pasekėjais, kitaip Kantas.

A) Vilius iš Ockham mokė, kad protas pirma pažįsta atskirus realius daiktus, kaipo atskirus.

Bendrą, visuotinę sąvoką protas susidaro, kaipo subjektyvų ženklą, etiketę (šildą) daugeliui atskirų daiktų bendrai paženklinti. Tą ženklą Ockham vadina terminu; iš čia jo sistema vadinama terminizmu, o jo šalininkai terministais.

Šitos teorijos klaidingumą nesunku pamatyti.

1) Jeigu mes atskiruose daiktuose neįžiūrėtume nieko bendra, kas juose realiai yra, tai mes nežinotume prie kurių daiktų taikinti tą sąvoką arba terminą, prie kurių kitą. Tada būtų neaišku, pavyzdžiui, ar šuns sąvoką galima pritaikyti prie atskirų medžių, atskirų akmenų, ar tik prie atskirų esybių, kurias toje teorijoje, nežinia dėl ko, vadiname bendrai šunimis. O jeigu mes galime įžiūrėti pačioje realybėje pagrindą, kodėl vienur taikome tokias sąvokas, kitur kitokias, tai savaime aišku, kad tada sąvokos negalima vadinti subjektyviu mūsų proto padaru, bet jos tada yra šiaip ar taip išreiškimu pačios realybės. Kaip tai gali įvykti, mums išaiškina Aristotelis ir Tomas Akvinietis. Būtent, pojučių pristatytoje iš kokio nors daikto medžiagoje, mes protu įžiūrime esminius daikto požymius, esmines ypatybes ir paskui su pagalba refleksijos suprantame, kad visi tos rūšies daiktai, turėdami tokią pat prigimtį, turi tokius pat esminius požymius, tokias pat esmines ypatybes. Ir proto įžiūrėjimas ir refleksija čia turi realų pagrindą.

2) Ockham'o teorijoj sprendimai netektų savo tikros prasmės ir virstų nesąmone. Kai aš sakau, kad Petras yra žmogus, aš nemanau teigti, kad Petras yra proto padaras; o pagal Ockham'o teoriją taip išeitų. Iš tikrųjų mes manome turį teisę sakyti, kad Petras yra žmogus, dėl to, kad jame įžiūrime žmogiškos prigimties požymius, esmines žmogaus ypatybes.

Bendrai, sprendime, norint išreikšti tiesą, jungiama arba skiriama veiksnys nuo tarinio, atsižvelgiant į dalyką, kuris, sprendimą darant, turima galvoje. Tik tuomet santykio tarp veiksnio ir tarinio išreiškimas gali sutikti su tiesa, kai atsižiūrima į sprendime turimą galvoje dalyką.

3) Kartais konceptualistai sako, kad, girdi, mes tik panašiems atskiriems daiktams taikome tas pačias idėjas, tuos pačius terminus. Bet kad galėjus tikrai sakyti, koki atskiri daiktai yra panašūs, koki ne, tai reikia turėti galios tai pačiuose daiktuose įžiūrėti, kitaip sakant, reikia turėti galios įžiūrėti pačiuose daiktuose terminui, idėjai, sąvokai turinį.

4) Žmonės negali turėti idėjų, sąvokų iš tos srities, kurios srities neturi jutimų. Pavyzdžiui, kas iš apsigimimo yra neregys, tas negali turėti idėjų, sąvokų iš regėjimo srities. Tai parodo, kad sąvokos, sudaromos sąryšyje su pojučių veikimu.

Tai pat liudija tas faktas, kad mes galime sąvokas taikyti prie matomų daiktų.

Galime, antai, matematikos apskaičiavimus, mechanikos išvadas pritaikyti prie materialių dalykų [1]).

5) Jeigu idėjos, sąvokos neturėtų turinio iš realybės įžiūrėjimo, tai tada ir atskirų daiktų, kaipo realių, pažinimas protu nebūtų galimas. Juk mes protu galime charakterizuoti atskirą, individualų daiktą tik sąvokų turiniais; individualumų, kaipo tokių, protu mes pažinti neįstengiame.

Klysta dėl to Vilius iš Ockham, sakydamas, kad mes pirma turime protu atskirų daiktų, kaipo tokių, pažinimą, o tik paskui sudarome sąvokas [2]), kuriomis juos kaip kokiais ženklais pažymime. Mat, be sąvokų pagalbos, neįmanoma joks proto pažinimas.

Su pažinimo faktais čia sutinka Aristotelio ir Tomo Akviniečio pažiūra, kurie mokė, kad protu mes daiktuose įžvelgiame jų esminius požymius ir esmines ypatybes, darydami atotrauką nuo individualumų, nuo individualių skirtinumų. Individualius daiktų skirtinumus tiksliau protu išreikšti — tai jokiu būdu nėra tiesioginio proto įžiūrėjimo dalykas. Tik su pagalba visos grupės sąvokų mes protu pajėgiame toli gražu netobulai charakterizuoti skirtinumą vieno daikto nuo kitų tos pačios rūšies daiktų.

B) Kitoks konceptualizmas yra Kanto. Jis irgi skelbia, kad teoretinio proto sąvokos neišreiškia to, kas yra realybėje. Bet jis kitaip negu Vilius iš Ockham supranta bendrą visuotinių sąvokų kilmę ir reikšmę.

Pagal Kantą protas neturi į realybę savo pažinimo galiomis jokio tiesioginio įžvelgimo. Proto darbas yra tik kombinuoti spręsmuose pojučių jutimus ir pačius spręsmus atatinkamai grupuoti bei daryti iš jų išvadas. Kantas nepripažįsta, kad protas galėtų ką įžvelgti realybėje, pojučių padedamas. Iš čia paskui jo pagrindinės klaidos pažiūrose ir į spręsmus ir į sąvokas.

Kantui, kaip ir senovėje Platonui, rūpėjo pirmučiausia išaiškinti, kaip galimas yra mokslinis pažinimas, kuris turi būti-

---

[1]) Čia nesigilinu į Ockham'o agnosticizmą. Būtent, Ockham, manydamas, kad žmogus pirmučiausia turi tiesioginį pažinimą individualaus daikto, tik tokį pažinimą laikė tikrai realiu. Kai Dievas, dvasinė siela nėra prieinama tiesioginiam pažinimui, tai Ockham skelbė, kad negalima tikrai įrodyti, ar egzistuoja Dievas, ar žmogus turi dvasinę sielą ir tt.

[2]) Šituo savo mokslu apie tai, kad sąvokomis pažinimas nėra tiesioginis realybių pažinimas, Vilius iš Ockham turėjo daug įtakos vadinamajai naujai filosofijai. Filosofijos istorijos tyrinėjimams darant pažangą, kas kart labiau aiškėja toji didelė įtaka, kurią turėjo bendrai dekadentinės vidurinių amžių filosofijos srovės ir anglų empirizmui ir prancūzų racionalizmui.

nos ir visuotinės reikšmės. Kadangi mokslas susideda iš sakinių, taigi iš sprendimų, tai Kanto svarbiausias klausimas veikale „Kritik der reinen Vernunft" ir yra apie tai, kaip galimi moksliniai būtinos ir visuotinės reikšmės sprendimai, arba, kaip jis juos vadina, sintetiniai aprioriniai sprendimai. Toki sprendimai, pagal Kantą negali remtis pojučių patyrimu ir proto įžiūrėjimu, kas yra realybėje. Toki sprendimai esą tada, kai mes jutimus kombinuojam ir formuojam su apriorinių formų ir apriorinių kategorijų pagalba.

Mat, Kantas bendrai priėmė be kritikos tai, kame sutiko ir racionalizmas ir empirizmas. Jis be kritikos antai priėmė bendrą racionalizmui ir empirizmui dogmą, kad tiesioginiu ir pirminiu pažinimo objektu negali būti realus daiktas. Gerai nesusipažinęs čia su Aristotelio ir Tomo Akviniečio pažiūra, jis jos nė nebandė kritikuoti ir tokiu būdu atmetė be kritikos tiek daug šalininkų amžių bėgyje turėjusią rimtą betarpiško realizmo poziciją [1]).

Priklausomai nuo šito pagrindinio nusistatymo paskui Kantas sudarė savo ypatingas pažiūras į analitinių ir sintetinių sprendimų charakterį. Pagrindinių spręsmų veiksniu pagal Kantą negali būti realus daiktas. Dėl to analitiniai sprendimai (juose tarinio sąvoka gaunama analizės keliu iš veiksnio sąvokos) pas jį įgyja siaurą formalistinę reikšmę, o sintetiniai sprendimai (juose tarinio sąvoka išreiškia šį tą nauja, ko nėra veiksnio sąvokoje) jungia veiksniu ir tariniu išreikštus dalykus be įžvelgimo į jų vidujinį, realų sąryšį bei santykį.

Negeriau pas jį ir su sprendimų būtinumu bei apriorizmu. Kuomet realus daiktas nėra pirminiu pažinimo objektu, tai jis paskui teoretiško proto niekados ir nėra pasiekiamas. Taigi būtinumo sąvoka čia savo kilme jau neturi sąryšio su realybe. Taip pat ir aprioriškumo savybė čia reiškia, kad nesama sąryšio su realybe.

Ką manyti apie šitokių Kanto pažiūrų vertę?

1) Pirmučiausia, reikia pastebėti, kad Kanto teorijoj nėra vietos tikrai, objektyviai tiesai. Jis tiesa vadina proto sutikimą paties su savim. Girdi, daikto, kaip jis yra savyje, žmogui teorišku protu pažinimas esąs neprieinamas; tad nesą pagrindo kalbėti apie tiesą, kaipo pažinimo atatikimą pačiam dalykui, o tik galima čia esą kalbėti apie tiesą, kaipo išvengimą prieštaravimų galvojime, kaipo minčių sutikimą tarp savęs.

Bet toks tiesos supratimas veda prie aiškių nesąmonių. Juk ir fantazijos duomenimis pasirėmus, kaipo medžiaga, galima paskui logiškai sukombinuoti be prieštaravimų minčių tarpe il-

---

[1]) Betarpišku realizmu vadinama gnoseologijoj toji srovė, kuri pirmuoju pažinimo objektu laiko ne jutimus ir ne idėjas, bet realų daiktą. Žiūr. mano veikalo „Pagrindiniai gnoseologijos klausimai" pusl. 79—81.

giausį pasakojimą, bet tokio kūrinio nieks juk nevadins atatinkančiu tiesą. Pasirėmę fantazijos duomenimis galime logiškai nustatyti impozantiškiausią sąskaitą savo naudai, tik, deja, aišku, kad realios naudos iš to nebus jokios. Mat, svarbu, kad mūsų pažinimas remtųsi ne fantazijomis, ne svajonėmis, ne išgalvotais duomenimis, o tikrais faktais, į kuriuos protas atsižvelgtų ir pasistengtų su jais susiderinti.

2) Negalimas joks sprendimas būtinos ir visuotinės reikšmės, jei jame jungiama tik jutimai, o ne realybės esmines ypatybes išreiškiančios sąvokos. Sprendime juk išreiškiama santykis tarp veiksnio ir tarinio turinio. Jeigu veiksnio ir tarinio turinyje būtų tik jutimų medžiaga, tai, protui neturint jokio įžiūrėjimo galios į realybę, ir santykis sprendime išreiškiamas negalėtų turėti to charakterio, būtent būtinumo ir visuotinumo. Juk ir pats Kantas pakartotinai akcentuoja, kad pojučių patyrime negalima rasti pagrindo nei būtinumui, nei visuotinumui.

Santykio charakteris pareina nuo tų dalykų, tarp kurių nustatoma santykis. Taip yra ir su sprendime išreiškiamu santykiu. Kai aš sakau, kad du syk du yra keturi, tai aš tai darau ne dėl kokios aklos proto taip daryti tendencijos, bet dėl to, kad dviejų ir dviejų iš vienos pusės ir keturių iš kitos pusės turinys yra toks, kurs, man jo reikšmę įžiūrėjus, mane verčia taip sakyti.

Taigi sprendimų reikšmės būtinumui ir visuotinumui turi būti pagrindo veiksnio ir tarinio turinyje.

Tokiu būdu, aišku, kad Kantas klydo, kai jis sąvokas laikė paskesniu dalyku už sprendimus ir kai jis nepripažino išreiškiančių esmines realybės ypatybes sąvokų.

3) Kantas netyrinėjo spręsmų taip pagrindingai, kaip Aristotelis. Jeigu jis būtų įsigilinęs į spręsmų prasmę ir tikslą, jis būtų įsisąmoninęs, kad spręsmu siekiama tarti šį tą apie tai, kas nėra spręsmas, bet vis dėlto yra žinotina, ir kad spręsmas tik tuomet galima laikyti turinčiu vertės tiesos atžvilgiu, kuomet jis iš tikro išreiškia tai, kas turima proto akivaizdoje. Iš čia būtų gerai jis supratęs, kad ne pažinimo objektai turi derintis prie pažinimo galios dėsnių, bet protas turi būti apspręstas realybės, jeigu norima tiesą pasiekti ir išreikšti. Tokiu būdu Kantas būtų lengvai pamatęs visą klaidingumą savo kopernikiško užsimojimo, kuriuo eidamas jis statė teoriško proto svarstymo pagrindan mintį, kad pažinimo objektus turi normuoti proto galios veikimo dėsniai.

Jeigu Kantas būtų kritiškai įsigilinęs į spręsmo esmę, būtų lengvai pastebėjęs, kad sprendime jungiama arba skiriama veiksnys nuo tarinio, atsižvelgiant į dalyką, kuris sprendimą darant, turimas galvoje dviem atžvilgiais (vieną atžvilgį išreiškia veiksnys, kitą tarinys). Jeigu Kantas būtų į tai įsigilinęs, būtų galėjęs lengvai suprasti, kad tik tuomet santykio tarp veiksnio ir tarinio

išreiškimas gali sutikti su tiesa, kuomet atsižiūrima į sprendime turimą galvoje dalyka. Taigi sintetiniai ir aprioriniai sprendimai, kur tokio į dalyką atsižiūrėjimo nėra, ir einant paties Kanto mokslu, nė būti negali, aišku, negali turėti tiesos charakterio. Taigi, aišku, kad Kantas, svarbiausiais sprendimais, mokslo atžvilgiu, laikydamas sintetinius apriorinius sprendimus, prieina savo sprendimų moksle prie tokios didelės nesąmonės.

4) Kantas savo pažiūras apie apriorines pojučių patyrimo formas (laiką ir erdvę) ir apie kategorijas nusistatė per daug lengvai įtikėdamas, kad mes negalime realybės tikrų savybių nei pojučiais patirti, nei teorišku protu tikrai pažinti.

Tuo tarpu, rodos, nesunku, kiek kritiškai pagalvojus, suprasti, kad, prileidus pojučių srityje subjektines laiko ir erdvės formas, nėra galima matyti esminio skirtumo tarp svajonių ir tikro patyrimo. Dar aiškiau bus matyt čia nesąmonė, jeigu svarstysime, kaip su tokia subjektinių formų teorija galima būtų kritiškai orientuotis istorijos faktų srityje.

Panašiai iš nesąmonių negali išsinarplioti Kantas ir dėl savo mokslo apie apriorines subjektyvias kategorijas. Juk ar šiaip ar taip jis juk kalba apie nepažįstamą daiktą savyje, kurį vis dėlto jis turi laikyti šiuo tuo, taigi, šiokia tokia esybe, šiaip ar taip galinčia veikti, galinčia turėti šiokius ar kitokius santykius su kitais daiktais. Taigi išeina, kad esybės, egzistavimo, substancijos, veikimo, priežastingumo, santykio kategorijos taikytinos yra ne tik apriorinėmis pažinimo formomis ir kategorijomis suformuotiems pažinimo objektams, bet ir pačiam daiktui kaip jis yra savyje (Ding an sich). O tai visai priešinga Kanto mokslui, kuriuo einant tos formos ir kategorijos taikytinos tik mūsų pačių susiformuotiems pažinimo objektams. Be to, Kantas kalba apie įvairių filosofų protavimus, kurių, tur būt, jis nelaiko tik savo pažinimo sąmonės susiformuotais objektais, bet ir egzistuojančiais nepriklausomai nuo jo sąmonės.

5) Kanto moksle apie subjektines formas ir kategorijas yra daug prieštaravimų.

Jis moko, kad tikras teoriškas pažinimas gali būti tik apie pojučių patyrimui prieinamus dalykus; kiekvieno dalyko sąvokos pagrinde čia turi būti jutimų nurodymai. O tuo tarpu jis savo teorišku svarstymu apie sintetinius apriorinius sprendimus aiškiai liečia pojučiams neprieinamus dalykus; juk nei kategorijos nei sprendimai nė jokiam pojučių patyrimui nėra prieinami.

a) Jeigu laikyti mokslišku daiktu, kaip nori Kantas, tik pojučiams prieinamus dalykus, tai pati Kanto sistema, kaipo susidedanti iš minčių, yra pojučiams neprieinamas daiktas, taigi ir negalėtų turėti pretenzijos būti moksliškai kvalifikuota.

b) Kantas sako, kad daikto, kaip jis yra savyje, sužadinta mūsų pojučių galia duoda mums be jokių ryšių, be jokios tvarkos patyrlmo medžiagą, kad visi sąryšiai, visas tos medžiagos

organizavimas pareina iš operavimo aprioriniais elementais (formomis ir kategorijomis). Taigi, pritaikant tai, pavyzdžiui, prie Kanto veikalo „Kritik der reinen Vernunft", reiktų sakyti, kad kuomet mes jį skaitome, tai patys visą jo turinį sutvarkome, patys jį įprasminame, kitaip sakant, patys pasidarome jo autoriais.

6) Kantas norėjo matematikai ir matematiškam gamtamoksliui nurodyti būtinos ir visuotinos vertės pagrindus. Tuo tarpu Kantas nustato tokius principus, iš kurių išeina, kad tai jokiu būdu negalima pasiekti.

a) jeigu Kantas sakosi negalįs turėti jokios informacijos iš daikto, kaip jis yra savyje, o betgi iš to daikto gauna patyrimui akstiną, tai iš kur jis gali žinoti, kad daiktas savyje kartais nepradės teikti kitokios rūšies akstinų, prie kurių aprioriniai elementai negalės būti, kaip reik, pritaikyti ir tokiu būdu mokslų dėsniai neteks savo vertės. Iš kur, iš tikro, Kantas žino, kad Ding an sich turi pastoviai užsilaikyti, o ne būti kokios nors evoliucijos srovėje? Jau Fichte buvo aiškiai nurodęs šitą silpną Kanto sistemos vietą.

b) Kantas negali taip pat nurodyti pagrindo, dėl ko iš nežinomos versmės atsiradęs apriorinių formų ir kategorijų mechanizmas negalėtų kartais daugiau ar mažiau pasikeisti ir dėl ko negalėtų pradėti veikti kitais būdais.

7) Kanto gnoseologijoj yra ir šis sau pačiam prieštaravimas jis iš vienos pusės yra užsimojęs atskleisti, kuo yra pažinimas savyje, o iš kitos pusės skelbia, kad daikto, kaip jis yra savyje pažinti negalima, taigi ir pažinimo, kaip jis yra savyje pažinti negalima.

Arba vėl: Kantas skelbia, kad mes giliau klausimų svarstyti neįstengiame, o tuo tarpu pretenduoja būti pagrindinės filosofijoj revoliucijos iniciatorium.

8) Kantas užmiršta, kad mes save, pažįstantį subjektą, pirmučiausia pažįstame, kaipo objektą arba per objektą; visos taipgi pažįstančio subjekto ypatybės pirmučiausia yra žinomos iš objekto pažinimo. Bendriausioj ir pirmučiausioj formoj objektas yra esybė. Tad subjekto ir paties pažinimo pažinimas yra galimas tik ant esybės pažinimo pagrindo.

Be to, esybė apskritai yra pagrindinesnė sąvoka negu subjektinė ir negu kokia specialinė objektinė esybė[1]).

Iš čia turi būti suprantama, kad dėsniai esybės, kaipo tokios, ypatybėmis paremti, turi turėti pritaikymą pažinimui ir subjektyvios ir objektyvios realybės srityje.

9) Kartais daug kas susijaudina sužinojęs, kad Kantas teoriškam protui nepripažįsta kompetencijos įrodyti, kad Dievas

---

[1]) Esse est prius quam esse tale: pažinimo srityje esybės apskritai sąvoka yra pirmesnė, pagrindinesnė negu specialios esybės sąvoka. Tokia gi speciali esybė yra juk ir subjektyvi realybė.

egzistuoja, kad žmogus turi dvasinę sielą, kad žmogus turi laisvą valią. Bet reikėtų atsiminti, kad griežtai laikantis Kanto mokslo apie subjektines formas ir kategorijas nebūtų galima taip pat žinoti, ar egzistuoja išorinis pasaulis, ar egzistuoja kiti žmonės, ar apskritai kas nors egzistuoja už subjektinių reiškinių ribų. Pagaliau ir pats pažįstąs žmogus, kiek jis yra pažintas, yra tik iš pojučių jutimų subjektinėmis formomis ir kategorijomis su formuotas padaras. Kanto žmogus, kaipo teoriško proto mechanizmo padaras, nėra tai gyva esybė; nenuostabu tat, kad Kanto žmogus teoriško proto srityje negali pažinti Dievo ir sielos, nes jis, apskritai, kaipo negyvas padaras, negalėtų, rodos, nė ryžtis ką nors pažinti, ir tokiam žmogui nei Dievas nei siela pažinti negalėtų, rodos, nė rūpėti.

V. **Nuosaikus (moderuotas) realizmas.** Tai Aristotelio ir Tomo Akviniečio išsprendimas universalių, bendrų sąvokų santykio su konkrečia realybe.

1) Čia svarbu pirmučiausia įsisąmoninti, kad bendrumo, universalumo, kaipo tokio, pačioje realybėje formaliai nėra, kad tai refleksijos padaras, bet turintis realybėje pagrindą, nes suprantame, kad visi tos pačios rūšies daiktai turi tas pačias rūšines ypatybes; kad visos esybės turi tokias pat transcendentalines ypatybes; svarbu čia supratimas, kad tų sąvokų turinys išreiškia daiktų esmę, jų esmines ypatybes ir esminius santykius.

2) Į universalių, bendrų sąvokų reikšmę galima žiūrėti iš trejopo punkto: a) kad jos yra sielos sąvokos, glūdinčios sieloje; b) kad jos išreiškia daikto esmę, ar jo esmines ypatybes ir esminius santykius; c) kad jos turi tokią ir tokią reikšmę, nekreipiant dėmesio į tai, kad jos yra to ar kito žmogaus sąvokos, ar kad jos išreiškia to ar kito individualaus daikto esmę, esminius santykius, esmines ypatybes.

Tiesioginis proto pažinimas savo turiniu turi iš to trečiojo punkto suprantamą universalių, bendrų sąvokų reikšmę.[1]) Šitas dalykas labai ir labai svarbu įsidėmėti, norint suprasti, kaip galima, viename individualiame daikte įžiūrėjus esmines ypatybes, jas suprasti pilnai atatinkančias savo reikšmėje kitų tos pačios rūšies daiktų esmines ypatybes.

3) Protas turi refleksijos galią. Kadangi proto tiesioginis pažinimas pasiekia realybę, tai ir proto refleksija apie tą tiesioginį pažinimą gali pamatyti, kad iš tikro tiesioginis pažinimas turi sąryšį su realybe. Refleksija to sąryšio nesugalvoja, bet tik jį pastebi. Nenuostabu dėl to, kad su refleksijos pagalba galima

---

[1]) „Triplex est alicuius naturae consideratio. Una prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus: sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile: sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absolute prout abstrahit ab utroque esse;

atatinkamais argumentais įrodyti klaidingumą tų sistemų, kuriose nepripažįstama protui galimybės ką nors sužinoti apie nepriklausančią nuo jo realybę[1]).

4) Aristotelio ir Tomo Akviniečio mokslu, protas veikia ne tik sprendimuose, išreikšdamas santykį tarp veiksnio ir tarinio, bet pirmučiausia turi suprasti veiksnio ir tarinio sąvokos turinio prasmę, įžvelgdamas su pojučių pagalba realybėje tai, ką paskui išreiškia veiksnio ir tarinio sąvokomis. Jeigu protas šito įžvelgimo negalėtų daryti, tai nesuprasdamas tų sąvokų prasmės, negalėtų daryti ir sprendimo. Tų sąvokų turinį gali protas sužinoti tik įžvelgdamas, kas yra nepriklausomoje nuo jo veikimo (įžvelgimo) realybėje, nes jis pats jo nesukuria; o iš nieko negali niekas atsirasti. Kad protas to turinio nesukuria, tai aišku ir iš to, jog jis turi naudotis pojučių pagalba ir savo nuožiūra negali

---

secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae". S. Thom. Quodlib. VIII, 1. žiūr. taipgi ypač: Summa theol. I, 85, 3 ad 1; ten pat I, 85, 2 ad 2; ten pat I, II, 79, 6, c.

„Patet, quod natura absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat praecisio alicuius eorum, et haec natura sic considerata est, quae praedicatur de omnibus individuis". S. Thomas. De ente et essentia, cap. IV.

Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est unitus et communitas. Naturae autem humanae neutrum eorum convenit secundum suam absolutam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas, inveniretur communitas et hoc falsum est: quia in Sorte non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est in eo individuatum est... Relinquitur ergo quod ratio sperici accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individualibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua quae sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium, et inducens in cognitionem omnium, inquantum sunt homines et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei, et attribuit sibi...

„Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis, secundum quod comparatur ad res, quae sunt extra animam, quia est una similitudo omnium: tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo, est species quaedam intellecta particularis: et ideo patet defectus Commentatoris in III de Anima, qui voluit ex universalitate formae intellectae unitatem intellectus concludere; quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod ad res refertur, ut similitudo rerum. Sicut etiam, si esset una statua corporea repraesentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuae haberet esse singulare et proprium, secundum quod esset in hac materia: sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repraesentativum plurium.." De ente et essentia, cap. IV.

„Abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis." S. Thomas. Summa contra Gent. I, 26. Tai labai svarbu įsidėmėti, kad pirmiau yra abstrakcija, tai yra pirmiau pažinta yra, ką išreiškia „natura absolute considerata", o tik paskui susidaro intentio universalitatis. Tai svarbu suprasti ir subjektyvizmo apskritai ir konceptualizmo ypatingai išvengimui.

[1]) Žiūr., antai, mano veikale „Pagrindiniai gnoseologijos klausimai" gnoseologinio idealizmo kritiką pusl. 27 - 32.

nuspręsti, kas kur yra, bet turi žiūrėti, kad jo ištarmė atatiktų realybę.

Labai svarbu šitą dalyką turėti atmintyje. Proto prigimtis pasireiškia visuose jo veiksmuose. Kadangi įžvelgime reikšmės veiksnio ir tarinio protas nesprendžia, tai yra, nejungia ir neskiria vieną savoką nuo kitos (taip dažnai suprantama sprendimo prasmė), bet veiksnio ir tarinio supratimą įsigyja, įžvelgdamas realybėje tai, ką jų turiniu išreiškia, tai aišku, kad tas įžvelgimas išreiškia proto veikimo prigimtį. Ir sprendimuose tat protas stengiasi įžvelgti pačioje realybėje, kaip reikia išreikšti santykį tarp veiksnio ir tarinio. Daryti sprendimą juk yra ne kas kita, kaip tą patį dalyką išreikšti dviem atžvilgiais (veiksniu ir tariniu).

5) Sprendimo objektas galų gale turi būti realus daiktas, nes, ko nėra, to negalima ir pažinti. Sakau, galų gale, nes pažinimas betarpišku savo objektu gali turėti ir kitus sprendimus; gali būti sprendimas apie sprendimus, bet šitie pagaliau turi turėti sąryšį su realybe, nes iš nieko jiems juk negali atsirasti reikiamas pagrindas.

6) Kuomet protas įžvelgia daiktuose esmines ypatybes ir esminius santykius, tai išreiškiąs juos pažinimas turi pastovios reikšmės ir vertės visiems tos rūšies daiktams. Yra tokių ypatybių ir santykių, kuriuos turi turėti visi daiktai, kaip, antai, esimo, tapatybės, tai, kad dalis mažesnė už visą ir tt. Tokias ypatybes ir santykius išreiškiąs pažinimas turi turėti būtiną ir visuotinį pritaikymą prie visko, kas yra ir gali būti.

Ir pažinimas yra šiuo tuo, ne niekuo. Taigi, ant tų ypatybių ir santykių pagrindo paremti dėsniai turi turėti pritaikymą ir prie visokio pažinimo.

Aišku tad, jog įvyksta klaida, nesąmonė, kuomet, darant išvadžiojimus, tenka sueit į konfliktą su tokiais dėsniais. Tie dėsniai turi ne tik subjektinę, bet ir objektinę, ontologinę reikšmę.

7) Yra šis tas bendra tarp pažinimo ir esimo. Pažinimas yra šiuo tuo. Yra taip pat šis tas bendra tarp pažinimo ir kiekvieno kito įvykimo. Kaip šio to įvykimas negali atsirasti be išorinės įtakos tam, kuriame kas įvyksta, taip ir pažinimas įvyksta dėkui nepriklausančiai nuo pažinimo galios priežasčiai. Aristotelis ir Tomas Akvinietis ne tik nemato jokio keblumo, kad pažinimo galia gali ką pasiekti, kas nėra jos viduje, tai yra nepriklausomą nuo jos objektą, bet stačiai jie nesupranta, kaip galėtų būti koks nors pažinimas be sąryšio su tokiu objektu.

8) Pažinime tat dalyvauja ir protas, ir objektas. Objektas duoda pažinimui turinį. Tas turinys proto išreiškiamas abstrakčiai, tai yra be individualių savotiškumų, kokius tas turinys turi pačiame daikte. Tačiau tas abstraktiškumas nereiškia klaidingumo; išreiškiama tai, kas yra, realybėje, nors ir ne viskas, bet ir nepasakoma, kad viskas išreiškiama; taigi, čia jokio klaidinimo nėra.

9) Aristotelio ir Tomo Akviniečio pažiūromis, veikimas turi priklausyti konkrečiam daiktui, nes tik konkretus daiktas gali egzistuoti, taigi ir veikti. Iš čia ir pažinimas, kaipo veikimas, yra daromas žmogaus, o ne vien proto ir pojučių galių. Proto ir pojučių galios yra žmogaus įrankiai. Griežtai kalbant, sako Aristotelis ir Tomas Akvinietis, reikia sakyti, kad ne protas pažįsta, ne pojučių galios patiria, bet žmogus pažįsta ir patiria per protą ir pojučius.

Tai labai svarbu atsiminti, norint išvengti klaidų, į kurias dažnai įpuolama, darant kaž kokius autonomiškai veikiančius daiktus iš pažinimo galių.

Kuomet tas pats žmogus pažįsta ką per protą ir per pojučius, tai jis gali pastebėti tarp jų pažinimų santykį, gali, būtent, pastebėti, kad tai, kas išreiškiama sąvokoj, atatinka tą daiktą, kurio ypatybės tuo tarpu patiriamos pojučių pagalba.

10) Aristotelio ir Tomo Akviniečio sąvokų ir bendrai pažinimo esmės ir vertės išaiškinimas padeda lengvai suprasti, kad ontologija yra pagrindinis ir objektyvus mokslas. Čia lengvai suprantama, kad ir pažinimo faktai yra esybės ypatybių, įvykimų rūšys, kad tokiu būdu esybės ypatybės ir ant tų ypatybių rymantieji dėsniai turi turėti pritaikymo ir pažinimo srityje.

* * *

Pažiūros į ontologiją labai pareina nuo nusistatymų apie pažinimo tikrumą.

I. Suprantama, kad antai visuotinis skepticizmas negali pripažinti ontologijai mokslo teises. Jis, mat, kvestionuoja kiekvieno mokslo, kaipo tiesos pažinimo, objektyvią vertę.

Su skepticizmu tenka atsiskaityti gnoseologijoje[1]. Kas gnoseologijoje, kaipo ontologijos įvadoje, yra aiškinama, nėra reikalo čia tai visa kartoti. Bet kai kuriuos punktus vis dėlto pravartu ir čia prisiminti, nes ontologija, kaipo pagrindiniausias mokslas, pati pagaliau turi apginti savo pozicijas, kurias skepticizmas juk taip labai paliečia.

1) Kai kurių klaidingai manoma, kad skepticizmas tai radikaliausia, giliausiai siekianti savo pareiškimais srovė. Bet radikaliau yra svarstomas pažinimas, kai giliausiais atžvilgiais svarstoma abejojimo prasmė ir tikslas. Giliau imama dalykas, kai prieš abejojimo radikalumą pastatoma įsisąmoninimo visašališkumas, taigi įsisąmoninimas apie abejojimo teises ir ribas tiesos pažinimo reikalui.

Pirmučiausia reikia čia įsisąmoninti šiuodu dalyku:

a) Abejojimas negali būti laikomas pažinimo tikslu, bet turi vertę tik kaipo priemonė apsisaugoti, kad į tiesos vietą nepriim-

---

[1]) Žiūr. mano veikalo „Pagrindiniai gnoseologijos klausimai". pusl. 16-21.

tume klaidos. Kame tad suklydimui nėra vietos, ten ir abejojimas netenka protingos prasmės. Suklydimui gi negali būti vietos ten, kur negalima sumaišyti vieną dalyką su kitu.

b) Kaip teigimas, taip ir neigimas bei abejojimas, jeigu jis rimtai reiškiamas, turi remtis protingu pagrindu, ir tiek kiekvienas abejojimas turi vertės, kiek turi vertės tasai pagrindas, ant kurio jis remiasi. Su abejojimais, neturinčiais protingo pagrindo, nėra reikalo rimtai skaitytis.

2) Skeptikai paprastai remiasi neįrodyta ir neįrodytina aprioristine, dogmatiškai jų priimama supozicija, būsią yra tik viena sakinių rūšis, būtent, tokių, kurių vertę reikia paaiškinti su pagalba aiškesnių. Skeptikai juk neįrodo ir negali įrodyti, kad negai būti tokių sakinių, kurių, kai tik žodžių reikšmę įsisąmoninam, tuoj protas betarpišku būdu mato aiškiai tarp jų sąryšį ir supranta, kad čia negali būti klaidai vietos.

Neturėtų pagaliau iš tikro prasmės pati kalba apie įrodymus, jei nebūtų tokių sakinių, kurių tiesa savaime aiški, kurių tat jau nereikia aiškinti su pagalba aiškesnių, kur visai aišku, jog klaidos nėra, nes nėra čia jokios galimybės suklysti. Tokių tiesų iš tikro yra. Imkim, pavyzdžiui, tapatybės dėsnį, išreikštą bendriausioj formoj, kad esybė, kaipo esybė, yra sau pačiai identiška. Čia jokio suklydimo būti negali, nes negali čia būti jokio sumaišymo. Viskas juk, kas egzistuoja ir kas gali egzistuoti ir apie ką galima galvoti ar ką patirti, turi šiuo tuo būti; ko visiškai nėra, to juk negalima nei pažinti, nei patirti. Čia niekas neįstengs žmogaus suklaidinti. Čia, mat, nieko negalima pakeisti, sumaišyti: ar šį ar tą kas kištų, norėdamas ką pakeisti, sumaišyti, vis dėlto bus šiuo tuo, bus šiokia ar tokia esybe, o juk į esybės vietą nėra galima ką nors kitą pastatyti, su kuo galima būtų ją sumaišyti.

Galima, žinoma, bandyti ir dėl jų abejoti, bet kas įsisąmonina abejojimo prasmę bei tikslą, tas tuojau lengvai pamato, kad čia abejoti nėra jokio protingo reikalo, kai suklydimui čia negali būti vietos, nes negali būti vietos sumaišymui vieno dalyko su kitu.

3) Negalima taip pat protingai abejoti tuo, kad mes turime tokius ir tokius pajutimus, kokius mes jaučiame. Aš galiu abejoti, pavyzdžiui, ar raudonumo pajutimui, kurį aktualiai juntu, atatinka taip pat objektyvioje realybėje toks pat raudonumas, bet nėra jokio pagrindo abejoti, kad aš iš tikrųjų turiu raudonumo patyrimą, kuomet aš jį juntu.

Pojučių patyrimo išvaizda gali pareiti nuo šių trijų svarbesniųjų veiksnių: nuo organo stovio (gali būti kartais organas nenormaliame stovyje, kokios ligos apimtas), nuo atstumo, kuris yra tarp organo ir tarp daikto (iš tolo dažnai daiktas kitaip atrodo, negu iš arti; įvairiai daiktai atrodo, kai mes į juos žiūrime per įvairios spalvos ir formos stiklą) ir pagaliau nuo paties daikto stovio (nes ir daiktas gali mainytis, pakitėti). Proto dalykas yra

ištirti indukcijos pagalba įvairius pojučių liudijimus ir suvokti, kokios yra objektyviai esminės ir kokios pripuolamos daikto ypatybės. Žinoma, žmogaus protas gali čia dažniau ar rečiau suklysti. Jis visados turi atsiminti, kad reikia patikrinti savo išvadžiojimus, suvedant juos į sąryšį su pirmaisiais protavimo dėsniais (būtent, dėsniais, kurie remiasi esybės, kaipo tokios, ypatybėmis, apie kurių vertę taip, kaip ir apie esybės, negali būti jokio protingo abejojimo, nes nėra galima jų pažinime suklysti; toki dėsniai yra, pavyzdžiui, tapatybės, prieštaravimo dėsniai) ir su betarpiškais pojučių liudijimais.

II. Tokiu būdu pagrindiniai tikro pažinimo kriterijai arba garantija tai savaime aiškių tiesų ir tikrų faktų parama.

Filosofijos istorijoj tenka susitikti ir su kitokiais apie tikro pažinimo garantijas nurodymais.

Reikalinga tad čia bent trumpai svarbesnes tokias garantijas suminėti ir žodį tarti apie jų vertę.

1) Netikęs yra pažinimo tikrumo motyvas, kurį nurodo empiristai sensualistai, nepripažindami proto, kaipo savo esme skirtingos pažinimo galios, įstengiančios pojučių pristatytojoje medžiagoje giliau įžiūrėti, negu justinės patyrimo galios.

Kritikuojant sensualistinį empirizmą jau turėjom progos įrodyti, prie kokių nesąmonių veda jo užimta pažinimo vertinime pozicija. Tikrai sakant, empiristai sensualistai, jeigu jie laikytųsi logiškai savo pagrindinės minties (būtent, kad tik pojučių patyrimas duoda mums tiesą pažinti), neturėtų jokio protingo galimumo šiaip ar kitaip apie ko nors vertę spręsti, nes pojučiai juk neturi sprendimo galios.

2) Negalima galutinai proto pažinimo tiesos garantijai ieškoti pagrindo žmonių sutikime tą ar kitą ką pripažinti tiesa.

Sutikimo ką nors laikyti tiesa dar negali užtekti; reikia nurodyti protingą pagrindą. Jeigu nėra protingo pagrindo, tai ar vienas, ar du, ar šimtai ar tūkstančių ką nors vadins tiesa, tai čia nieko negelbės. Jeigu ir visus akluosius surinktum, jie vis tiek nieko nepamatys; taip panašiai ir šičia: jeigu ir visi žmonės ką nors laikytų tiesa, neturėdami tam protingo pagrindo, tai tokios pažiūros objektyvus tikrumas tiesos atžvilgiu visai dėl to nepadidėtų.

Be to, reikia atsiminti, kad ir visų žmonių sutikimas apie ką nors vienaip manyti, reikalingas yra patikrinimo, nes juk yra buvę atsitikimų, kad ilgainiui pasirodė esant klaidinga, kas visų buvo iki tol laikyta per tiesą, pavyzdžiui, kad saulė sukasi apie žemę ir tt.

Pagaliau reikia nustatyti, kas visų žmonių yra laikoma tiesa. Tas nustatymas, kad būtų kritiškas, reikalingas yra patikrinimo. Patikrinimui čia garantija negali būti visų žmonių sutikimas, nes čia reikia išspręsti klausimą, ar yra universalus čia sutikimas tą ar kitą laikyti tiesa. Remtis tad tame pa-

ikrinime universaliu žmonių sutikimu būtų aiški nesąmonė. Taigi, visų žmonių sutikimas negali būti pagrindinė tiesos pažinimo tikrumo garantija.

3) Tokia visuotine tikrumo garantija negali būti ir Dievo autoritetas. Mat, daug kas reikia pažinti, kad kritiško pažinimo srityje galima būtų įrodyti, kad tikrai yra Dievas ar kad Jis tai ir tai yra apreiškęs. O toms reikalingoms būti pirma pažintoms tiesoms Dievo autoritetas negi gali būti tiesos pažinimo tikrumo garantija.

Žmogus, kaipo protinga esybė, turi laikytis protingos religijos, protingo tikėjimo. Kritiško pažinimo srityje negali tad remtis tikėjimu, religija, nenurodęs religijos pažiūrų tikėtinumo motyvų. Gi tuos motyvus nesąmonė būtų kritiško pažinimo srityje remti vėl tikėjimu.

4) Negalima pagrindine pažinimo tiesos tikrumo garantija laikyti nei instinkto, nei jausmo nei kokio irracionalaus motyvo. Reiktų, mat, patikrinti, ar toks instinktas ar jausmas, ar koks irracionalus motyvas gali mus privesti prie objektyvios tiesos pažinimo. O tas patikrinimas negi gali vėl remtis instinkto ar jausmo ar kokio irracionalaus motyvo autoritetu. Kitaip tektų atsižadėti visokio tikrumo ir laikytis skepticizmo.

5) Galutina tiesos pažinimo tikrumo garantija negalima pripažinti ir sąmonės liudijimą, kaipo tokį. Mat, sąmonės liudijimai turi būti patikrinti. Ne viską juk, kas atsiranda mūsų sąmonėje, galima tiesa laikyti; juk dažnai žmonės klysta, manydami tiesą turį. Reikia tad žiūrėti, ar sąmonės liudijimas tikrai atatinka dalyką, apie kurį liudija. Sąmonės gi liudijimų vertę norėti patikrinti, apeliuojant tik prie sąmonės liudijimo, būtų aiški nesąmonė.

6) Nepakankama yra tiesos pažinimo tikrumo garantija, kaiją norima matyti su Dekartu idėjų aiškume ir įsakmume. Galima juk aiškiai ir įsakmiai apie ką nors galvoti, ko tikrumoje nėra. Dekartas skelbė, kad jam yra aišku ir įsakmu, kad sielos esmėje yra mintijimas, o materijos esmėje erdviškumas. Tuo tarpu kiti rimti filosofai sako, kad apie sielą ir materiją nėra protingo pagrindo taip manyti. Taigi, aiškumas ir įsakmumas negali būti pagrindinė tiesos pažinimo tikrumo garantija.

7) Negali būti pagrindinė tiesos pažinimo tikrumo garantija nė tai, kas tariamai glūdi mumyse neįsąmonintai, kaip sakoma psichologų, po sąmonės slenksčiu (už sąmonės ribų), pasąmonėje. To, kas nėra pažinta, negalima juk laikyti tiesos pažinimo garantija; kitaip prieitume prie didžiausių nesąmonių; bet kas juk galėtų sakyti, kad jis remiasi tuo, ko jis nepažįsta, ir kritiškas galvojimas tada neturėtų visai jokios prasmės. Tokia gi pažiūra, kuri daro logiškai negalimu dalyku kritišką galvojimą, aišku, kad yra klaidinga.

III. Kritiškoje filosofijoje ne vien tenka kritikuoti skepticizmą, kaipo neigiamą apsireiškimą, bet tenka juo ir pasinaudoti. Mat, skepticizmas tuo yra naudingas, kad per jo argumentų, priekaištų ugnį pervarius, greičiausiai paaiškėja tokios ar kitokios filosofinės srovės vertė.

Lengva pastebėti, antai, kad prieš skepticizmą neįstengia nieko rimta, nieko tikra pastatyti visoki ir senovės probabilistai ir naujųjų laikų hipotetistai, subjektyvistai.

Senovės probabilistai Arkesilaos (gyveno III-iame šimtmetyty prieš Kristų) ir Karneades (gyveno II šimtmetyje prieš Kristų) skelbė, kad tikros tiesos pažinti negalima, kad reikia tenkintis tik panašumais į tiesą. Garsieji skeptikai Enesidemas (gyveno pirmame šimtmetyje prieš Kristų) ir Sekstas Empirikas (gyveno pabaigoj antro ir pradžioje trečio šimtmečio Kristui gimus) sėkmingai yra jiems atsakę, kad, kas jokios tikros tiesos nežino, neturi pagrindo, kaip sužinoti, kas yra į tiesą panašu, o kas nepanašu. Tokia pat vertė yra tų šių laikų teorijų, kur manoma visame kame tenkintis tik hipotezėmis ir subjektyviomis pažiūromis. Svarbu tuos sių laikų probabilistus, hipotetistus, subjektyvistus [1]) pastatyti prieš skeptikų argumentus, ir lengva bus pamatyti jų visų pozicijų silpnumą.

IV. Panašiai neišlaiko egzamino akivaizdoje argumentų ir tos visos filosofinės srovės, kurios savo pagrinde remiasi tokiomis ar kitokiomis kritiškai nepatikrintomis jų vertėje supozicijomis. Prieš tokį filosofinį dogmatizmą aiškiai yra nusistatę Aristotelis ir Tomas Akvinietis. Jie savo pagrindinėse pozicijose nesibijo kad ir radikaliausio abejojimo bandymų, jei tik abejojime bus laikomasi protingumo reikalavimų, apie kuriuos anksčiau esu kalbėjęs.

* *
*

Apie filosofijos santykį su kitais mokslais jau esame kal bėję atskirame paragrafe. Šičia tenka pažymėti, kad šiais laikais daug kas nestengia nė pradėti kritiškai svarstyti ontologijos klausimų, kai jau aprioriškai, dogmatiškai yra nusiteikę laikytis scientizmo, būtent, ne filosofiją laikyti pagrindiniu mokslu, bet tokį ar kitokį specialų mokslą, pareinamai nuo to, kuriuo jam teko dėl šokių ar kitokių priežasčių ypatingai susiinteresuoti. Kadangi specialūs mokslai neturi kompetencijos patikrinti visų juose vartojamų pagrindų pažinimo ir esimo dėsnių, įvairių supozicijų, o tai visa priima dogmatiškai; tai ir ant jų pagrindo susidaryta filosofinė sistema, kuri jų dažnai vadinama skambiais žodžiais — induktyvi, mokslinė, pozityvi filosofija — negali turėti kritiškai patikrintos objektyvios vertės.

---

[1]) Apie subjektyvizmą plačiau kalbėsiu sekančiame paragrafe, tai čia jį paliečiu tik praeinant.

§ 6. Subjektyvizmo ontologijoj priežastys ir jų kritiškas įvertinimas.

Dėl amžiais susidėjusių aplinkybių, įtakų, galvojimo įpročių daugelis filosofų šiandien neįstengia ontologijos klausimus svarstyti su prideramu taip svarbiam dalykui metodišku kritiškumu, dvasios nepriklausomumu ir griežtu objektyvumu. Mat, be kelių garbingų išimčių, paprastai tų filosofų tarpe, kuriems yra svetimi Aristotelio ir Tomo Akviniečio pagrindiniai nusistatymai, vyrauja ontologijos klausimų srityje subjektyvizmo nuotaika. O su tokia nuotaika esant, jie mat, neturi pakankamo akstino rimtai visašališkai tuos klausimus nagrinėti.

Tie subjektyvistai paprastai nepripažįsta ontologijos, kaipo atskiros filosofinės disciplinos; kai kuriuos ontologijos klausimus jie savotiškai liečia, prie progos, logikoje, psichologijoje, gnoseologijoje ir etikoje (pav., apie esybės, vienumo, gerumo, egzistavimo, substancijos, akcidenso, individualumo, tikslingumo sąvokų turinį, apie pagrindinius ontologinius dėsnius); kiti nemažiau svarbūs klausimai visai išleidžiami (pav., apie esybės sąvokos analogiškumą, apie aktualumo ir potencialumo momentą, esantį kiekvienos pasaulio realios esybės sąstate).

Ir Wundt'o, Külpe's induktyviosios metafizikos šalininkai nepajėgia pasilaisvinti čia iš subjektyvizmo. Visa juk jų ta induktyvi metafizika turi tik hipotetinį charakterį; ontologijos sąvokos ir dėsniai joje figūruoja daugiau kaipo visų atskirų mokslų medžiagai sistematizuoti reikalingos loginės funkcijos.

Turint tat ontologijos klausimais tiek daug poveikio subjektyvizmui, labai svarbu jo pagrindus kritiškai įvertinti.

Tų pagrindų esama įvairios rūšies. Vieni jų susidaro savotiškai suprantant santykius tarp religijos, pasaulėžiūros ir filosofijos, tarp filosofijos ir įvairių kultūros sričių, tarp proto ir valios bei jausmų, tarp filosofijos ir gamtos bei matematikos mokslų. Kiti yra atsiradę iš savotiško supratimo santykių tarp pačių filosofinių disciplinų (pav., tarp psichologijos ir gnoseologijos, tarp etikos ir metafizikos, tarp gnoseologijos ir ontologijos). Trečios rūšies ontologinio subjektyvizmo pagrindai — tai ypatingi gnoseologiniai nusistatymai. Ketvirtos rūšies tais pagrindais galima laikyti savotiškai pasirinktus ontologiniams svarstymams metodus ir pradedamuosius punktus. Pagaliau, atskira ontologinio subjektyvizmo pagrindų kategorija susidaro dėl klaidingai sprendžiamų pagrindinių ontologijos klausimų.

Apie tų penkių rūšių pagrindus ir manau čia kiek plačiau pakalbėti, būtent, įsakmiai nurodyti bent svarbesniųjų tų pagrindų kilmę ir kritiškai panagrinėti jų vertę.

* *
*

I. 1) Naujaisiais amžiais subjektyvizmui filosofijoj įsigalėti daug prisidėjo protestantizmo dogmos apie visai sugadintą

dėl pirmųjų tėvų nuodėmės žmogaus prigimtį dvasios reikalų srityje ir apie tai, kad žmogus savo prigimto proto jėgomis jokiu būdu nieko tikra negali sužinoti nei apie Dievą, nei apie sielą, nei apie gyvenimo tikslą[1]. Tokiu būdu kritiškas tų centralių pasaulėžiūros punktų pagrindimas besilaikantiems protestantizmo dogmų pasidarė nebeįmanomas; negalint gi kritiškai filosofiškai tų svarbiųjų kląusimų išspręsti, lengvai tada sutinkama čia filosofijoj tenkintis ir neturinčiomis tvirto pagrindo subjektyviomis pažiūromis. Šitokia nuotaika dalinai galima išaiškinti, kodėl taip, palyginti, ramiai įsigyveno pagrindiniais filosofijos klausimais subjektyvizmas protestantų šalyse. Tokiu būdu įprasta pagrindiniais filosofijos klausimais perdaug nesisieloti kritišku objektyvios tiesos ieškojimu.

Kuomet daug pas ką filosofų tarpe protestantizmo dogmoms teko užleisti vietą indiferentizmui tikybos dalykuose ir net ateizmui, tai ir tas indiferentizmas ir tas ateizmas buvo paremtas ne kritiškais filosofiniais svarstymais, bet savotiškais aprioriniais nusiteikimais; tai liudija ir jų gnoseologinės pažiūros, kurios nestengė patiekti pozityvaus kritiško pagrindo metafizikos klausimams rišti.

Šitoks filosofiniais klausimais nusistatymas darė įtakos ir katalikiškų kraštų filosofams. Juo labiau, kad tikybos atžvilgiu irracionaliam dogmatizmui įsigalėti čia galėjo duoti progos Dekarto gnoseologijos metodas. Kaip žinome, Dekartas, norėdamas radikaliu abejojimu išbandyti pažinimo vertę, to bandymo kompetencijai nepavedė tikybos ir dorovės pamatavimo; tokiu būdu jo pasekėjuose lengvai galėjo susidaryti nuomonė, kad tame pamatavime, tai yra, centraliais pasaulėžiūros klausimais, nėra reikalo griežto kritiško metodo laikytis. Iš kitos pusės, kuomet Dekartas ir jo pasekėjai įgijo didelių kritiškumo pionierių vardą, tai daug kas iš jų priešų, neturėdami tokių kritiškumo pretenzijų, ir matydami, kad centriniais pasaulėžiūros klausimais ir dekartistai nuo kritiškumo atsisako, dar lengviau tenkinosi čia irracionaliais motyvais.

2) Paskutiniais šimtmečiais daug kam išrodė, kad radikaliausia kritiškumo atžvilgiu filosofinė sistema esanti Kanto. Tuo tarpu Kantas savo metafiziką stato ant moralinio dogmatizmo pagrindų; Kantas priima dorinės pareigos sąmonę, kaipo nereikalingą kritiško savo vertės patikrinimo faktą, ir ant jo paremia Dievo egzistavimo, sielos nemirtingumo, laisvos valios pripažinimą.[2] Kanto pasekėjai, nusistatydami pasaulėžiūros pagrindus, laikėsi taip pat šiokio ar tokio subjektyvaus dogmatizmo.

---

[1]) Čia kalbu ne apie pačius protestantizmo iniciatorius, bet apie vėlesnius kiek jo pasekėjus. Tų iniciatorių religinės pažiūros, kaip pavyzdžiui, Liuterio yra dalinai susidariusios ant nominalistinės, taigi subjektyvistinės filosofijos pagriindo.

[2]) Žiūr. „Gnoseologijos pagrindiniai klausimai", p. 56—57.

J. G. Fichte, antai, stačiai skelbė, kad pagrindiniai nusistatymai filosofijoj ir apskritai pasaulėžiūroje — tai laisvo, objektyviais motyvais nevaržomo apsisprendimo dalykas.

3) Dar toliau nuo kritiško pagrindiniais pasaulėžiūros klausimais objektyvizmo reikalavimų stovi pozityvistai. Jie savo gnoseologijoje prieina prie išvados, kad tie dalykai, kurie yra pojučiams neprieinami, negali būti pažinti su kritišku tikrumu. Dėl to jie paskui ir nepaiso kritiškumo religijos, doros ir apskritai pasaulėžiūros klausimuose, kuomet juos gyvenimas priverčia šiaip ar taip tais klausimais savo nusistatymą pareikšti. Iš čia lengvai suprantama, kodėl pozityvistai nekartą laikosi labai naivių religijos srityje ir pasaulėžiūroje nuomonių bei įvairių prietarų.

4) Naujaisiais laikais yra nemaža filosofų, kurie stačiai sako, kad centriniais pasaulėžiūros klausimais nusistatyti motyvų gali duoti ne kritiškas protas, bet tik jausmas ar valia. Prie panašių išvadų tenka prieiti ir tų filosofinių sistemų šalininkams, kuriose protas realiai neskiriamas nuo jausmų ir valios.

5) Tokiu būdu visų čia minėtų srovių filosofija savo pagrindus turi ne kritiško proto sferoje, bet kur kitur. Filosofija čia yra tad priklausoma nuo įvairių subjektyvių, irracionalių motyvų. Taigi, nenuostabu, kad čia ontologijoj laikomasi šiaip ar taip subjektyvizmo, nes objektyvizmo ontologijoj laikytis gali rasti reikalo ir pagrindo tik tokios filosofinės sistemos, kurios rūpinasi centrinius pasaulėžiūros klausimus spręsti, einant griežtų kritiškų metodų reikalavimais, kuriose tat rūpinamasi išlaikyti filosofijos nepriklausomumo charakterį.

6) Nors naujaisiais amžiais daug kalbama apie kritišką, nepriklausomą filosofiją ir norima tokiu būdu pabrėžti jos skirtumą nuo tariamai nekritiškos, tik ant teologijos pagrindų paremtos vidurinių amžių filosofijos, bet toks kalbėjimas reiškia ne ką kitą, kaip menką vidurinių amžių filosofijos pažinimą ir per daug paviršutinį sprendimą apie moderniąsias filosofines sroves.

Tikrai kritiška filosofija galima laikyti tik tokią, kurioje ir patys pagrindiniai dėsniai ir pačios pagrindinės pažiūros atatinka visus kritiško proto reikalavimus. Tokios rūšies kaip tik ir yra garsiausia viduriniais amžiais Tomo Akviniečio filosofinė sistema. Tomo Akviniečio neatsisakoma nuo kritiško patikrinimo pačių pagrindinių logikos principų ir ontologinių nusistatymų; iš kitos pusės jo nemanoma centralinius pasaulėžiūros klausimus, kaip antai apie Dievo egzistavimą, apie dvasinę ir nemirtingą sielą, apie prigimtą žmogaus gyvenimo tikslą, rišti su pagalba kokių kritiško proto nepatikrintų motyvų. Tomo Akviniečio pažiūromis, negalima filosofijoje remtis šiokiais ar kitokiais, autoritetais, nepatikrinus kritiškai jų vertės; filosofija negali būti paremta ant teologijos arba, kitaip sakant, ant Apreiškimo, nes

kaip tik filosofijos yra uždavinys kritiškai motyvuoti Apreiškimo fakto įtikėtinumą.

Tomo Akviniečio filosofiją galima tikra prasme laikyti nepriklausoma, nes joje pažiūros galutinai yra paremtos ant kritiško proto reikalavimų: o juk tik šitokis nepriklausomumas proto srityje gali būti rimtai vertinamas. Einant Tomo Akviniečio filosofiniu metodu, visokiems tik subjektyviais motyvais paremtiems sprendimams, nusistatymams negali būti vietos kritiško objektyvizmo besilaikančioje filosofijoje. Tomo Akviniečio realiai skiriama protas nuo kitų sielos galių, kaip antai valios ir jausmų; čia nėra tad jokio pagrindo proto srityje vadovautis jausmų bei valios nusiteikimais.

Tiesa, Tomas Akvinietis suveda į sintezę filosofiją su Apreiškimu, su antgamtine religija, bet jis tą suvedimą daro, vadovaudamasis kritiško proto reikalavimais, ir neužmiršta skirtumo, kuris yra tarp prigimtam protui prieinamų tiesų ir antgamtinio Apreiškimo nurodymų.

Tokiu būdu apie kritiškumui kliudantį filosofijos priklausomumą nuo religijos srityje nusistatymų tenka kalbėti ne Tomo Akviniečio, bet moderniųjų filosofinių srovių adresu. Tik tos srovės, kurios pagrindinių filosofijos klausimų objektyviai išspręsti nepajėgia, priverstos yra vadovautis čia subjektyviais, taigi nekritiškais ar tai kokiais religiniais, ar antireliginiais nusistatymais. Esant gi priklausomumui tų dalykų srityje nuo svetimų kritiškam protui instancijų, ir visa tokia filosofinė sistema negali turėti teisėtos pretenzijos prie tikra prasme vartojamo kritiškos ir nepriklausomos filosofijos vardo.

II. Subjektyvizmui filosofijoje apskritai, taigi ir ontologijoj, duoda progos atsirasti savotiškas santykių supratimas tarp filosofijos ir įvairių kultūros sričių.

1) Daugelis mano, kad, jeigu kultūros sąvoka yra bendresnė už mokslo ir, žinoma, už filosofijos sąvoką, tai galima prie filosofinių svarstymų eiti, remiantis nepriklausomai nuo filosofijos nusistatytomis pažiūromis į kultūros pažangą, į įvairias kultūros sritis. Tokios nepriklausomai nuo filosofijos, arba kitaip sakant, nuo kritiško proto nusistatytos pažiūros gali turėti tik subjektyvią vertę; gi tų subjektyvių pažiūrų įtakoje daromi filosofijos klausimų sprendimai gali turėti taipogi tik subjektyvią vertę.

Čia užsimirštama, kad kritiško proto srityje nieko iš tikrųjų negali būti pagrindinesnio už filosofiją. Giliausius kultūros klausimus sprendžia juk filosofijos dalis, vadinama kultūros filosofija. Filosofijos yra dalykas spręsti klausimą apie kultūros pažangą bei vertę ir nustatyti kritiškai santykius tarp įvairių kultūros sričių. Taigi norėti šiuose dalykuose apsieiti be filosofijos pagalbos, tai reiškia norėti čia nusistatyti nekritiškas, tai yra, tiesos nepaisančias pažiūras.

2) Be reikiamo rimtumo su filosofija apsieinama ypač tų žmonių, kurie į viską čia pasaulyje žiūri iš materialinių interesų punkto; filosofija gi nemokina, kaip turtus gaminti ir vartoti, kaip didinti materialinę gerovę, užtai ji išrodo esanti neverta rimto susidomėjimo. Visa tik jiems čia nelaimė, kad kritiško proto reikalavimų negalima materialinėmis gerybėmis patenkinti, bet tik objektyvios tiesos pažinimu. Ką pasaulyje laikyti aukštesniu dalyku, ar materialinius interesus ar tiesos pažinimą, tai klausimas, kuris priklauso filosofijos sričiai.

Nuo Bacono Verulamiečio laikų įsivyravo daug kur utilitaristinė pažiūra į gyvenimą, ypatingai gi didelis technikos garbinimas. Neinteresuotas pažinimas nustojo pas daugelį tinkamo vertinimo. Filosofija pradėta vadinti nerealiu, nepozityviu mokslu. Tuo tarpu, koks gi mokslas gali būti realesnis už ontologijos svarstymus apie kiekvienos realybės pagrindines ypatybes, koks mokslas gali būti pozityvesnis už filosofiją, kuriai rūpi juk nustatyti pozityviausi dalykai, kaip antai, pažinimo vertė tiesos atžvilgiu, pažinimo santykis prie realybės! Pagaliau, kuomet žmogaus sielai didžiausios gėrybės yra tiesa, dvasinis gėris ir grožis, tai negalima giliausių santykių, kokiais yra filosofiniai, laikyti nenaudingais dalykais.

III. Daug kenkia objektyvizmui filosofijoje plačiau įsigalėti klaidingas supratimas santykių tarp filosofijos ir kitų mokslų.

1) Daugelis mano, kad filosofiški svarstymai negali turėti savo objektu pačios realybės, kad su realybe betarpiškai turi reikalą tik eksperimentiniai ir observacijos mokslai. Filosofijos uždavinys jų nuomone yra tik analizuoti anų mokslų pagrindinius principus, metodus bei sąvokas ir, be to, suvesti į sistemą tų mokslų išvadas.

Šitų vadinamosios induktyviosios metafizikos šalininkų (pav., Wundto ir Külp'es pasekėjų) mokslų sistema vaizduojama šitaip: atskiri, specialūs nefilosofiniai mokslai yra kaip ir namų parteras, stovįs ant žemės, o filosofija — tai aukštas, kurs gali susisiekti tik su partero viršumi, o ne tiesiog su žeme.

Kai šitaip suprantama santykiai tarp filosofijos ir kitų mokslų, tai filosofiniai nusistatymai gali turėti tik hipotetinį, subjektyvų charakterį. Mat, gamtos mokslai operuoja su hipotezėmis ir jų išvadose yra daug hipotetiškumo. Jeigu tad filosofija tas išvadas tik analizuoja ir su platesnių hipotezių pagalba jas grupuoja, neturėdama jokių betarpiškų santykių su realiais faktais, tai filosofijoj tada hipotetiškumo, taigi ir subjektyvumo, turi būti kelis kartus daugiau, negu gamtos moksluose.

Iš tikrųjų gi filosofija savo pagrindinėje dalyje turi santykių su pačiomis esminėmis realių daiktų ypatybėmis. Antai, ontologija turi savo objektu kiekvieną realų daiktą, kaipo esybę, kaipo egzistuojantį, kaipo individą, kaipo veikiantį, kaipo turintį savo pagrinde substancijos savybes ir be to turintį įvairių akcidensų.

Šitų realių kiekvieno daikto pažymių joks kitas mokslas netyrinėja. Taigi, aišku, kad ontologija turi betarpišką santykį su realybe; jos objektu yra ne kokios ten kitų mokslų išvados, bet kitų mokslų netyrinėjamos realių daiktų ypatybės. Tas ypatybes galima rasti kiekviename realiame daikte; tad po teisybei ontologija turėtų būti laikoma pačiu realiausiu, pačiu aktualiausiu mokslu. Joks gamtos mokslas negali apsieiti be tiesos, klaidos, esybės, vienumo, individualumo, veikimo sąvokos. Kiekvienas gamtos mokslas tas sąvokas vartoja, bet jų turinio netyrinėja, jų vertės tiesos atžvilgiu nesprendžia, taigi vartoja jas be kritiško patikrinimo, reiškia dogmatiškai, paimant jas iš paprastos žmonių kalbos. Panašiai joks mokslas negali apsieiti, nesinaudojęs tapatybės, prieštaravimo, trečiaip nesimo dėsniais; bet tų dėsnių svarstymas, ar jie atatinka realius daiktus ir kaip tai patikrinti, — tai visa gamtos mokslai nesvarsto; reiškia, ir čia jie elgiasi dogmatiškai.

Tyrinėjimu ir patikrinimu tiesos atžvilgiu ir tų sąvokų ir tų dėsnių užsiima tik filosofija. Tad ji, kuomet lemtai atlieka čia savo uždavinį, turėtų būti laikoma kritiškiausiu, pozityviausiu, tiksliausiu mokslu.

2) Rišant klausimus apie Dievą, sielą, žmogaus gyvenimo tikslą normaliai savo uždavinius suprantanti filosofija irgi turi betarpiškai remtis realiais faktais. Iš to fakto, kad pasaulio daiktai neegzistuoja su būtinumu, kad jų esmėje nėra egzistavimo, reikia pripažinti egzistavimą su būtinumu egzistuojančios esybės arba Dievo, nes kitaip apie faktinai egzistuojančius pasaulio daiktus reiktų sakyti, kad jie egzistuoja neturėdami savo egzistavimui pakankamo pagrindo, o tai būtų nesąmonė. Į žmogaus proto ir valios veiksmų ypatybes nusižiūrint, tenka pripažinti, kad žmogus negali neturėti dvasinės sielos. Laisvos valios sąmonė ir tos sąmonės nurodomi faktai liudija, kad žmogus turi iš tikro laisvą valią ir, tą liudijimą kritiškai patikrinant, pasirodo, kad nėra jokio pagrindo jo teisingumu abejoti, o yra pakankamai pagrindo jo vertę pripažinti. Apie žmogaus gyvenimo tikslą teisingai sprendžiama, kai įsižiūrima į specifinių žmogaus galių (proto ir laisvos valios) veikimą ir tame veikime pasireiškiantį imanentų tikslingumą, kurs rodo, kad protas siekia pilnos ir giliausios tiesos pažinimo, kad valia galėtų būti pasotinta tik absoliučia nekintama gėrybe; taigi ir protas ir valia nurodo į siekimą susivienyti su Dievu. Svarstant gi žmogaus atskiro ir visuomenės gyvenimo sutvarkymo dėsnius ir pagrindus, lengvai prieinama prie supratimo, kad be tinkamų su Dievu santykių negalima protingą gyvenime tvarką užvesti, negalima gyvenimą protingai įprasminti.

Taigi matom, kad ir šitie pagrindiniai pasaulėžiūros klausimai rišama, nesiremiant kokiomis tai hipotetiškomis gamtos mokslų išvadomis, ar kokiais subjektyviais užgaidais, bet atsižiūrint į realiausius, kiekvienam žmogui prieinamus faktus

3) Tiesa, prie filosofijos uždavinių priklauso ir įvairių mokslų išvadas suvesti į vieną suderintą sistemą. Šito filosofijos darbo rezultatuose, kad ir sėkminguose, be abejo, gali būti hipotetiškumo ir subjektyvumo, kuomet tų pažymių yra minėtose sistematizuojamose atskirų mokslų išvadose. Tie rezultatai, atskiriems mokslams darant pažangą, turi būti reviduojami, taisomi, papildomi. Bet šitų rezultatų kitėjimas negali turėti jokios lemiančios reikšmės kritiškai įvykusiems pagrindinių gnoseologijos, ontologijos ir apskritai centrinių pasaulėžiūros klausimų srityje nusistatymams. Mat, šitie klausimai galima ir reikia išspręsti nepriklausomai nuo šiokios ar kitokios gamtos mokslų pažangos laipsnio, o tik remiantis realiais faktais, kurių svarstymas, kaip minėjome neįeina į gamtos mokslų sritį; tad lengvai suprantama, kad tame svarstyme negalima sprendžiamai remtis gamtos mokslų šiokiais ar kitokiais laimėjimais.

IV. Neretai taipgi klaidingai nustatoma santykius tarp filosofijos ir ontologijos, kuomet filosofiją norima statyti ant matematikos išvadų pagrindo.

1) Toks santykių nustatymas lengvai duoda progos filosofiniuose tyrinėjimuose pakrypti į idealizmo pusę. Mat, matematikos tiesoms suprasti ir pavaizduoti nėra reikalo betarpiškai remtis realių daiktų kiekybės ypatybėmis, bet teisėtai galima tenkintis ir įsivaizduojamųjų dalykų kiekybe. Matematikai, mat, nesvarbu nei daiktų individualios ypatybės, nei jų kokybiniai privalumai, nei pagaliau jų egzistavimas, bet tik kiekybiniai santykiai ir dėsniai. Taigi, kuomet matematika daro atotrauką (abstrakciją) nuo egzistuojančios realybės, tai ir ant jos rymanti filosofijos sistema neturėtų tikro sąryšio su realybe.

Tuo tarpu pagrindiniai filosofijos klausimai, būtent, gnoseologijos, ontologijos, etikos, klausimai apie Dievą, sielą ir laisvą valią kaip tik iš esmės liečia pačią egzistuojančią realybę ir be santykių su ja jie netektų visai savo tikros prasmės.

2) Kad filosofija yra pagrindinesnis mokslas už matematiką, aišku iš to, kad tik filosofijos yra dalykas spręsti iš esmės, kas yra kiekybė, kurs jos santykis su daikto substancija ir kitomis daikto ypatybėmis, taipgi iš to, kad tik filosofija gali kritiškai įvertinti tapatybės, prieštaravimo, trečiaip nesimo dėsnius, be kurių vartojimo negali apsieiti ir matematika, bet kurių vertę kritiškai patikrinti matematika neturi kompetencijos.

Taigi, kaip gamtos mokslams, taip ir matematikai dogmatiškai jų priimtų sąvokų ir dėsnių kritišką įprasminimą gali pagaliau duoti tik filosofija.

* * *

Į subjektyvizmą veda ir netinkamai suprasti santykiai tarp pačių filosofijos disciplinų.

I. Kas, pavyzdžiui, pagrindiniu filosofijos mokslu laiko psichologiją ir ant jos pagrindų imasi rišti gnoseologijos klausimus, tasai tokiu būdu užsikerta sau kelią prieiti prie objektyviosios ontologijos pozicijų.

Mat, šitie psichologistai betarpiško pažinimo objektais gali laikyti tik žmogaus psichinius pergyvenimus, o ne nepriklausomus nuo pažįstančio subjekto savo egzistavime išorinio pasaulio daiktus. Čia tada nėra jokio galimumo teisėtai, logiškai išeiti iš subjektyvumo sferos, nėra tuomet jokio galimumo surasti logišką pagrindą pripažinti ką nors už pažįstančio subjekto sąmonės ribų, nėra tada jokio galimumo pripažinti, kad kiti žmonės ir kiti pasaulio daiktai egzistuoja, kaipo nepriklausančios savo egzistavime nuo pažįstančio subjekto esybės.

Psichologizme nėra vietos tikrai tiesos sąvokai, tikram objektyviam vertinimui. Neturint pažinimui priėjimo prie realių daiktų, tuomet pažinimo vertinimas tiesos atžvilgiu netenka visai prasmės. Tuomet į pažinimą tenka žiūrėti tik kaipo į psichinį procesą, pergyvenimą; na, o procesai, pergyvenimai, ar jie bus šioki ar toki, vis bus procesai, pergyvenimai. Ir klaidingas pažinimas, kaipo psichinis procesas, pergyvenimas, nesiskiria nuo teisingo.

Bet iš to jau, kad psichologizme nėra vietos tikrai tiesos sąvokai, turi būti aišku, kad jo negalima laikyti atatinkančiu tiesą. Na, o mokslo pirmutinis uždavinys — tiesą pažinti. Taigi psichologija neturi būti skaitoma pagrindine filosofine disciplina.

Psichologijoje vartojama logikos ir ontologijos dėsniai, kurių vertę pati psichologija neturi kompetencijos patikrinti; tad kritiško tiesos pažinimo atžvilgiu, kitaip sakant, mokslo atžvilgiu, ji negali būti laikoma pagrindine disciplina.

Pažinimas yra pažįstančio subjekto psichinis procesas, bet toks procesas, kuris gauna tikrą savo egzistavimo prasmę tik iš santykio su objektu; jeigu pažinimas negalėtų betarpiškai sueiti į santykį su objektu, tai jis nebūtų pažinimu. Kas tad pripažįsta realius pažinimo faktus, tas tuo pačiu negali logiškai nepripažinti nepriklausomų nuo pažinimo proceso objektų. Kadangi sąmonės negali būti be pažinimo ir kadangi kiekvienas pažinimo procesas, taigi ir pirmasis, negali savo betarpišku objektu neturėti to, kas nėra to pažinimo procesu, tai yra aišku, kad žmogus gali pažinti daiktus, kurie yra už jo sąmonės ribų.

Psichologizmas tad įeina į koliziją ir su tiesos sąmone ir su pažinimo faktais.

II. Bandymai etikos pažiūras nusistatyti nepriklausomai nuo metafizikos taipgi veda prie subjektyvizmo ontologijos klausimais.

Tie bandymai daromi tam, kad etikos pažiūros būtų paliuosuotos nuo tariamai visada ginčytinų ir niekada neišrištinų metafizinių klausimų įtakos.

Tik, deja, toji vadinamoji nepriklausomoji nuo metafizikos etika negali turėti kritiškai nustatyto protingo pagrindo. Ji gali

būti sudaroma einant arba empirizmo arba moralinio dogmatizmo metodu. Ir vienu ir kitu atveju prie jokio tikrai kritiško vertybių nustatymo negalima prieiti.

Konstatuojant tik, kad tokius ir tokius pasielgimus vadinama etiniais, doriniais, visai nieko dar nepasakoma, kodėl juos tokiais ir reikia būtinai laikyti, neišaiškinama, kaip atsiranda dorinės pareigos sąmonė ir kuo jos saistymas gali tikrai remtis. Be įsileidimo į klausimus apie žmogaus prigimtį, apie žmogaus gyvenimo tikslą, apie žmogaus santykius prie Dievo, dorinė pareiga ir jos saistymas negali turėti kritiško pamatavimo.

Moralinio dogmatizmo šalininkai priima be kritiško patikrinimo dorinės pareigos reikalavimus. Tai liudija apie jų jausmų kilnumą, tik gaila, kad kartu ir apie galvojimo paviršutiniškumą. Nesilaikant kritiško proto reikalavimų doros klausimų srityje, nėra tuomet kas atsakyti šių klausimų srityje skeptikams, nėra kaip atremti įvairių amoralistų priekaištus, nėra kaip protingai orijentuotis dorinių pažiūrų įvairume ir net pačiais pagrindiniais klausimais jų vienų kitoms priešingume.

Aišku tad, kad nepriklausoma nuo metafizikos etika įeina į koliziją su kritiško proto reikalavimais. Tad ir ant jos pagrindų besiremiąs ontologinis subjektyvizmas negali išlaikyti kritikos.

Labai svarbu tai gerai įsisąmoninti, nes dėl nekritiško etikos nuo metafizikos atskyrimo paskui rimtai nežiūrima į vadinamos teoretinės filosofijos klausimus ir čia tenkinamasi paviršutiniais sprendimais.

III. Ontologiniam subjektyvizmui duoda progos įsigalėti ir netinkamai suprasti santykiai tarp ontologijos ir gnoseologijos.

Kas aprioriškai yra nusistatęs, kad gnoseologija yra visame pagrindinesnis mokslas už ontologiją, kas tad nepriklausomai nuo ontologijos nori galutinai išspręsti giliausias pažinimo vertės problemas, tam nepavyks ir gnoseologijoj išvengti idealizmo ir paskui ontologijoj subjektyvizmo.

Mat, neišsprendus ontologijos klausimų apie priežastis, tikslus, pirmųjų dėsnių realų pagrindą, nėra juk įmanoma galutinai suprasti santykį tarp pažinimo ir realybės; taigi nėra galima tada pilnai sau išaiškinti, kaip ir kiek mūsų pažinimas gali būti objektyvus. Tik gerai įsisąmoninus sau, kad pažinimas yra tai viena iš vyksmo rūšių, kad vyksmo negali būti be priežasčių veikimo, kad vyksmas gali būti tik kokioje esybėje, kitai esybei darant jai įtakos, tik gerai sau išsiaiškinus tuos ontologijos klausimus apie priežastis, galima bus suprasti, kad pažinimas gali išreikšti tai, kas nėra pažinimu, įvairius realius įvykius ir daiktus.

Žinoma, principialinė skeptiškų, probabilistinių, idealistinių apie pažinimą pažiūrų kritika turi būti padaryta įvadoje į ontologiją, būtent, gnoseologijoje; bet tas pozityvus išsprendimas giliausių pa-

žinimo vertės klausimų — yra galimas tik kritiškai susipažinus su ontologijos mokslu apie kategorijas, priežastis, tiesos sąvokos turinį, pirmųjų dėsnių esybės esminėse ypatybėse turimą pagrindą.

* * *

Į ontologinį subjektyvizmą dažniausiai veda ypatingi gnoseologiniai nusistatymai.

I. Savaime aišku, kad prie jokio objektyvumo jokiame moksle neprieisi, jeigu nemokėsi išsipainioti iš skepticizmo priekaištų. Iš kitos pusės gnoseologijoj labai svarbu ties skeptikų argumentais kiek ilgiau apsistoti ir rimtai su jais atsiskaityti. Tokiu būdu bus išvengta dogmatizmo pradedamuosiuose gnoseologijos punktuose ir bus įprasta bet kuo nesitenkinti gnoseologijos pažiūrose. Rimtai įsižiūrėjus į skeptikų argumentus, bus pamatyta, kad skepticizmą gali pilnai nugalėti tik ontologinis realizmas.

Juk į dialelio argumentą galima tikrai atsakyti tik nurodžius skirtumą tarp savaime aiškių tiesų ir tokių tiesų, kurios yra reikalingos tam, kad būtų aiškios, kitų, savaime aiškių tiesų pagalba. Savaime gi aiškios tiesos yra tos, kurios remiasi ant bendrų visoms esybėms ypatybių pagrindo.

Prieš abejojimo radikalumą tenka pastatyti įsisąmoninimo visašališkumą. Radikaliausiai juk imama abejojimas, kai giliausiais atžvilgiais svarstoma abejojimo prasmė ir tikslas. Abejojimo tikslas yra apsaugoti nuo klaidos. Taigi ten abejojimas turi teisėtai savo vietą, kur nėra dar kritiškai nustatyta tiesa. Abejojimas gi visai netenka prasmės tų tiesų atžvilgiu, kur klaidos būti negali; klaidos gi būti negali tenai, kur negali būti sumaišymo vieno dalyko su kitu, kur ar imsi tą dalyką, ar kitą, vistiek susidursi su tomis pat ypatybėmis; tai liečia tas tiesas, kurios remiasi bendromis visoms esybėms ypatybėmis; tokios tiesos yra, pavyzdžiui, tapatybės, prieštaravimo, trečiaip nesimo dėsniai.

Skepticizmas tuo yra naudingas, kad per jo argumentų ugnį pervarius, greičiausiai paaiškėja tokios ar kitokios gnoseologinės sistemos vertė. Ar mes imsime pozityvizmą ar kantizmą, ar ontologizmą, ar tradicionalizmą ar kitą kurią, priešingą tikram realizmui teoriją, greit mes pastebėsime, kad tos teorijos neįstengs nieko galutinai tikrai skeptikams atsakyti.

II. Lengva pastebėti, kad prieš skepticizmą neįstengia nieko rimta pastatyti visoki ir senovės ir naujųjų laikų probabilistai.

Senovės probabilistai Karneades ir Arkesilaos skelbė, kad tikros tiesos pažinti negalima, kad reikia tenkintis tik panašumais į tiesą. Garsieji skeptikai Enesidemas ir Sekstas Empirikas jiems sėkmingai yra atsakę, kad kas jokios tikros tiesos nežino, tas

neturi pagrindo, kaip sužinoti, kas yra į tiesą panašu, o kas nepanašu.

Panaši yra vertė ir tų šių laikų gnoseologų, kurie mano visame kame tenkintis tik hipotezėmis ir subjektyviomis tiesomis. Svarbu tuos probabilistus, hipotetistus, subjektyvistus pastatyti prieš skeptikų argumentus ir tuomet lengva pamatyti jų visą pozicijų silpnumą.

III. Išvengti gnoseologijoj subjektyvumo labai padeda kritiškas apsižiūrėjimas pradžioje gnoseologinių svarstymų, kad nebūtų persiaurai ir klaidingai imama ir svarstoma pažinimo faktai.

Reikia saugotis vadinti pažinimo faktais tik subjektyvius pažinimo pergyvenimus, tik pažinimo vyksmą. Juk kiekvienas pažinimas turi santykį ir prie subjekto ir prie objekto: pažįstantis subjektas juk šį tą pažįsta, nes jeigu pažinimas nieko apie objektą nesakytų, tai nebūtų jokio pažinimo. Tenka tad labai vengti prietaro pirmykštį pažinimo faktą suprasti Dekarto būdu: cogito, ego sum cogitans. Iš tikrųjų, pažinimo faktas skamba šitaip: cogito aliquid, ego sum cogitans aliquid. Tokiu būdu esminį santykį pažinimas turi ir prie subjekto ir prie objekto.

Giliau čia į dalyką įsižiūrėjus lengva pastebima, kad pažinimui svarbiausias daiktas yra išreikšti objektą; apie pažinimo vertę juk sprendžiame ne pagal tai, koks jo santykis prie subjekto, bet ar išreiškia reikiamai objektą, kurį išreikšti siekia, būtent, ar pažinimas atatinka tiesą, ar ne.

Šitas pažinimo faktų ypatybes, būtent, jų santykius ir prie subjekto ir prie objekto tenka gerai įsidėmėti, kad galima būtų lengvai išvengti pripažinti gnoseologijoj pirmenybę psichinei realybei. Mat, kas tik įsižiūri į vieną tik pažinimo ypatybę, būtent, kad pažinimas yra subjekto veiksmas, tai tuomet žiūrima iš pradžių į pažinimą tik kaip į subjektyvų faktą ir rūpinamasi paskui išaiškinti, kaip atsiranda santykis prie objekto. Tuo tarpu, atsiminus, kad pažinimas turi santykį ir prie objekto, negalima bus tokio prioriteto psichinei realybei pripažinti ir tokiu būdu galima bus išvengti gnoseologinio idealizmo ir ontologinio subjektyvizmo.

IV. Į subjektyvizmo klaidas lengvai įsipainiojama, kai užmirštama, kad patsai visų gnoseologijos klausimų formulavimas eina universalybių forma. Juk gnoseologijos klausimuose nekalbama apie mano, ar tavo, ar kokio kito žmogaus pažinimą, bet apie pažinimą, kurs galėtų būti kiekvieno žmogaus. Taipgi gnoseologijoje nekalbama apie tik atskirus pažinimo faktus, apie didesnes ar mažesnes pažinimo rūšis: pojučių pažinimą, proto pažinimą, pojučiams prieinamų ir neprieinamų dalykų pažinimą.

Kad nebūtų tad gnoseologijoj darbas varoma nekritiškai, tenka rišti klausimą, apie bendrųjų ir universalių sąvokų objektyvią reikšmę.

Kuomet pasirodys, kad toji ar kita gnoseologinė sistema nepajėgia bendrųjų ir universalių sąvokų klausimo išspręsti, tai bus aišku, kad ji nepajėgia kritiškai susiformuluoti savo gnoseologijos klausimų, tokių būdu pati išduos ištarmę apie menką savo vertę.

Jei šis klausimas bus kokios sistemos bandoma rišti subjektyvistiškai, tai tuomet tuojau paaiškės, kad gnoseologiniai klausimai netenka tos prasmės, kurią jiems paprastai priduodama, o labiau įsigilinus pasirodys, kad subjektyvizmas ir išviso tokių klausimų statyti prasmingai neišsigali: subjektyvistas gali kalbėti tik apie savo pažinimo faktus, o ne apie kitų žmonių; subjektyvistas neturi logiškai galimumo kitam žmogui ką nors pasakyti, nes apie kitų žmonių egzistavimą jis, kaipo subjektyvistas, nieko sužinoti negali.

Bendrų ir universalių sąvokų klausimo sprendimas, kuomet jis bus sėkmingai atliktas, duos galimumo lengvai suprasti objektyviosios ontologijos tiesą.

V. Norint išsisaugoti, kad nepatekus į klaidingos gnoseologijos šalininkų skaičių, reikia žiūrėti, ar toji ar kita gnoseologijos sistema, su kuria susiduriama, gali prasmingai laikyti savo pozicijas teisingomis, o joms priešingas pozicijas klaidingomis.

Antai sensualistinis empirizmas gali sakyti, kad jis tą ar tą pripažįsta, kas prieinama pojučiams, bet jis neturi teisės sakyti, kad tai, ką jis pripažįsta, yra tikrai ir būtinai tiesa, nes jam tikrumas ir būtinumas nustatyti yra neprieinamas dalykas. Sensualistinis empirizmas, kuomet skelbia, kad nieko tikra sužinoti negalima apie tai, kas pojučiams yra neprieinama, tad negali ir savo sistemos laikyti teisinga, nes sensualistinio empirizmo sistema, kaipo sistema, yra pojučiams nepreinamas dalykas.

Gnoseologinis idealistas neturi galimumo pareikšti ką nors apie savo sistemą kitam žmogui, nes neturi pagrindo pripažinti kito žmogaus egzistavimą.

Žinoma, nei empirizmas nei gnoseologinis idealizmas nieko tikra negali logiškai pasakyti, ar kitos jiems priešingos sistemos, klaidingos ar ne.

Aišku tad, kad ontologinis subjektyvizmas, kurs norėtų remtis ant sensualistinio empirizmo ar gnoseologinio idealizmo, nerastų čia jokio tvirto ir protingo pagrindo.

VI. Norint išsisaugoti klaidingų gnoseologinių sistemų, šalia čia jau suminėtų persergėjimų, reikia kreipti dėmesį, ar tos sistemos, neigdamos, pavyzdžiui, pojučiams patirti neprieinamų dalykų pažinimą, einant tokiais pat argumentais neturėtų laikytis aiškiausių nesąmonių.

Imkim, pavyzdžiui, Kanto gnoseologinę teoriją iš „Kritik der reinen Vernunft", kuri skelbia, kad pojučių medžiaga besiremiąs pažinimas nieko tikra apie Dievą ir sielą sužinoti negali. Bet laikantis jo tos teorijos nurodymų apie pojučių medžiagą, apie apriorines formas ir kategorijas, išeina, kad kiekvienas, kurs skaito jo veikalą „Kritik der reinen Vernunft", yra to veikalo autorium: gauna iš kaž kur padilginimą savo juscių organams, susidaro jutimai, kuriuos susiorganizuoja pagal savo apriorines formas ir kategorijas; kad tame susiorganizavimo darbe darytų kokios įtakos išorinė realybė (šitame atvejyje spausdintas Kanto veikalas „Kritik der reinen Vernunft"), apie tai, einant Kanto minėta gnoseologine teorija, nėra pagrindo kalbėti.

Pagal tą Kanto gnoseologinę teoriją išeina, kad negalima nieko sužinoti, ar kiti žmonės egzistuoja, ar pats pažįstantis subjektas, kaipo reali esybė egzistuoja.

Šitai visa turint atmintyje ne taip jau pavojinga atrodo toji Kanto gnoseologinė teorija [1]), nes visai aišku, kad ji, vesdama prie tokių nesąmonių, gali būti tik klaidinga.

Šitokia gnoseologinių teorijų kritika, žiūrint, būtent, ar ji neveda prie kokių aiškių nesąmonių, yra ir trumpesnė ir lengvesnė ir sėkmingesnė atsipalaidavimui nuo jų įtakos. Žinoma, plačiau norintiems susipažinti su gnoseologija, naudinga ir reikalinga ir tiesioginiu būdu įvairias gnoseologines teorijas stengtis įvertinti.

* *
*

Ontologiniam subjektyvizmui duoda progos įsigalėti klaidingai ontologiniams svarstymas pasirinkti metodai bei pradedamieji punktai.

I. Jeigu kas ontologijos objektais laiko ontologijoje svarstomų dalykų sąvokas, o ne realias daiktų ypatybes, kurias tos sąvokos išreiškia, tasai greitai gali įsipainioti į gnoseologinio bei ontologinio subjektyvizmo klaidas.

Aiškiai tad ir griežtai iš pat pradžiu ontologijoje reikia įsisąmoninti, kad ontologija tai realių dalykų mokslas, o ne idėjų, ne išreiškimo ženklų.

II. Čia reikia saugotis taipgi laikyti ontologiją pirmučiausia mokslu apie galimus dalykus. Iš to, kad ontologijoj svarstomos realių esybių ypatybės yra taip pagrindinės, kad be jų

---

[1]) Aš čia kalbu apie Kanto gnoseologinę teoriją, kuri remiasi pojučių medžiaga. Kita Kanto gnoseologinė teorija, išdėstyta veikale „Kritik der praktischen Vernunft", pasiremdama dorinės sąmonės faktais, Dievo ir nemirtingos sielos esimą pripažįsta, bet ji turi kitą ydą, būtent, kad ji yra paremta, kaip aukščiau minėjau, tik ant moralinio dogmatizmo pagrindų.

neįmanoma ir galimybių srityje esybes sau prisistatyti, visai neišeina, kad ontologijos betarpišku objektu būtų pirmučiausia galimybių srities dalykai.

Kas pirmučiausia betarpišku ontologijos objektu laikytų galimybės srities dalykus, o ne realius, tam paskui būtų neįmanoma surasti tikrą perėjimą iš galimybių prie tikros realybės.

III. Kaip visuose realiuose moksluose, taip ir ontologijoj reikia vartoti ne tik dedukcijos, bet ir indukcijos metodą; su indukcijos metodu reikia čia eiti prie nustatymo svarstomų faktų. Žinoma, indukcija turi būti čia imama ne empirizmo prasme, bet Aristotelio; išeinant iš patyrime konstatuojamųjų daiktų realių ypatybių, čionai greitai įžiūrima, kad tas ypatybes faktinai turi visi esantieji daiktai ir kad negali jų neturėti ir visos galimos egzistuoti esybės.

Tokiu būdu bus lengviau išvengti subjektyvizmo ontologijos svarstymuose.

IV. Ontologijos klausimus negalima svarstyti be sąryšio su kritiškos gnoseologijos išvadomis, jeigu norima, kad ontologijoj būtų išvengta dogmatinių apriorizmų, kurie paskui paprastai priveda prie subjektyvizmo.

Gnoseologija turi būti laikoma, kaipo įvada į ontologijos tyrinėjimus; gnoseologija turi pašalinti visą eilę prietarų, visą eilę klaidingų nusistatymų, kurie kliudo rimtai, objektyviai orijentuotis pačiame ontologijos mokslo supratime. Ontologija turi patiekti galutiną išrišimą arba bent principų galutinam giliųjų gnoseologijos klausimų išrišimui.

V. Norint išvengti subjektyvistinio idealizmo pavojaus, reikia vengti suprasti metafizikos sudėtį Chr. Wolff'o pavyzdžiu. Chr. Wolff'o pažiūromis, metafizika susideda iš bendrosios dalies arba ontologijos ir iš trijų specialių dalių, būtent kosmologijos, racionalinės psichologijos ir teodicejos. Tokiu būdu susidaro įspūdis, kad tik specialioji metafizika turi reikalo su realiomis esybių ypatybėmis; gi ontologija išrodo, kad svarsto tik bendriausias idejas arba tik galimumo srities dalykus.

Tuo tarpu ontologija turi pradėti savo svarstymus, išeidama iš realių faktų, iš konstatavimo visoms esybėms bendrų ypatybių. Ontologija turi įsižiūrėti pirmučiausia į pasaulio esybes, bet lengvai ras reikalą kalbėti bent iš esmės ir apie tobuliausią esybę. Kosmologija, racionalinė psichologija tenka suprasti ne kaipo metafizikos dalys, bet kaipo disciplinos, pritaikančios savo svarstymuose ontologijoj nustatytus principus ir ontologijos svarstymų rezultatus.

* *
*

Pagaliau ontologijoje subjektyvizmui duoda progos įsigalėti klaidingai sprendžiami pagrindiniai ontologijos klausimai. Bet tai paaiškės tuos klausimus besvarstant.

---

§ 7. Ontologijos mokslo aktualumas ir juo susiinteresavimo pagrindai.

Pereitame paragrafe aš tarp kitko stengiausi įrodyti prieš ontologinio subjektyvizmo pozicijas, kad ontologija yra atskira ir tai pagrindiniausia filosofinė disciplina, kad nėra jokio protingo pagrindo eiti prie ontologijos klausimų svarstymo su subjektyvistinėmis presupozicijomis, kad ontologijoj galima ir reikia žiūrėti griežto kritiškumo reikalavimų. Dabar šičia man rūpi pažymėti punktai, į kuriuos ontologijos svarstymuose reikia kreipti ypatingo dėmesio, norint sėkmingai rišti svarbiuosius ontologijos klausimus, nustatyti jų svarstymo aiškesnį logišką sąryšį ir ypač parodyti jų gyvą aktualumą bendrajai šių dienų filosofinei bei kultūrinei problematikai; šitų tikslų siekiant, teks paduoti taipgi kai kurių svarbesniųjų ontologijos klausimų bent bendrais bruožais rišimą.

Iš tų punktų ir klausimų manau čia paliesti ypač šiuos: 1) ontologijos uždavinį, 2) centrines orijentaciją ontologijoj charakterizuojančias pažiūras, 3) transcedentalinės nuo kiekybinės vienetos atskyrimo svarbą gnoseologijai ir matematikai, 4) pagrindą tarp metafizikos ir etikos santykių ontologiniuose nusistatymuose, 5) transcendentalinės kategorijų dedukcijos klausimą, 6) sociologinio naturalizmo pagrindą.

* *

*

Ontologijos apibrėžimas, kaipo mokslo apie esybę, kaip tokią, apie pagrindiniausias esybės ypatybes, apie pirmuosius dėsnius, apie kategorijas, išrodo per daug abstraktus, kad sukeltų susidomėjimą tokių klausimų svarstymu. Norint suprasti ontologijos mokslo visados gyvą aktualumą, reikia įsisąmoninti, kad svarbiųjų ontologijos klausimų rišimas duoda pagrindą ir orijentaciją niekados nenustojantiems aktualumo kitų filosofinių disciplinų ir bendrai pasaulėžiūros klausimams išspręsti; kitaip sakant, reikia ontologijos uždavinius imti, kaipo mokslo, kuris yra būtinuose santykiuose su kitais mokslais ir pagrindiniais žmogaus ir žmonijos kultūriniais siekimais.

Įsižiūrint į ontologijos uždavinius sąryšyje su kitais, greičiau mūsų įdomumą sukeliančiais klausimais, galime pastebėti, kad tais uždaviniais susiinteresavimui yra galima nurodyti visą eilę pagrindų.

I. Kol bus susidomėjimo pažinimo kritiškumu, visada išrodys aktualiu daiktu gnoseologijos svarstymai apie tai, kaip kritiškai įsitikinti be suklydimo baimės, kad galime pažinti objektyvią tiesą, kaip galima išgriauti pačias giliausias skepticizmo, probabilizmo, reliatyvizmo, subjektyvizmo pozicijas. Rišant gi šituos klau-

simus, tenka pagaliau konstatuoti, kad yra tiesų, besiremiančių esybės, kaipo tokios, ypatybių nurodymu, kitaip sakant, tenka apeliuoti į dėsnius ir sąvokas, kurių objektyvų turinį tyrinėja ontologija. Ir tai nenuostabu, nes pažinimas yra įvykimo, esybės rūšis. Visa tai, kas paaiškina esybę, kaipo tokią, įvykimą, kaipo tokį, tuo pačiu paaiškina giliausiais atžvilgiais ir patį pažinimą; įvykimą, kaipo tokį, liečią dėsniai yra juk ir kiekvienam pažinimui privalomi dėsniai. Esybės įvykimo sąvokos yra aiškiausios ir pagrindiniausios; nenuostabu tat, kad, ieškant galutinio aiškumo, pažinimą vertinant tiesos atžvilgiu, reikia pagaliau remtis esybės, įvykimo ir jų dėsnių kritišku įsisąmoninimu.

Norint galutinai išaiškinti klausimą, kaip subjektas gali ką sužinoti apie objektą, taigi apie tai, kas nėra subjektas, reikia įsąmoninti, kad ir subjektas yra esybė, kad pažinimas, tai įvykimas subjekte ir kad jokis įvykimas negalimas kaip be to, kame įvyksta, taip ir be to, kieno įtakos dėka tai įvyksta. Omne quod movetur, ab alio movetur. Omne quod mutatur, ab alio mutatur.

Pažinimo tikslas yra išreikšti tiesą. Kaip tik ontologijoj, ir stengiamasi giliau suprasti tiesos prigimtį, pagrindą bei įtaką, o taipgi ir kritiškai išsiaiškinti tiesos supratimą.

Pažinimas yra pažinimo galių veikimas. Be pažinimo galių žmogus da turi ir kitų. Norint įrodyti voliuntarizmo ir sentimentalizmo gnoseologijoj klaidingumą, tenka įsisąmoninti, kad yra realus skirtumas tarp galių; šitokio gi galutinai pamatuoto įsisąmonimo negali būti, neišsprendus ontologijos klausimo apie santykį tarp substancijos ir jos galių apskritai.

Labai svarbu taipgi pagrindinei pozityviai gnoseologijos daliai turėti gerai išaiškintą ontologijos klausimą apie skirtumą tarp immanentaus ir tranzityvaus veikimo.

Veik visuose pagrindiniuose gnoseologijos klausimuose, norint tinkamai juos išspręsti, reikalinga turėti atmintyje ontologijos mokslą apie tai, kad kiekviena pasaulio esybė susideda iš akto ir potencijos ir kad be akto ir be potencijos supratimo negalima išaiškinti jokio vyksmo, jokio įvykimo, taigi ir pažinimo.

Taigi, kam įdomu prieiti prie tikro gmoseologijos pagrindinių klasimų išrišimo, tasai negali nesiinteresuoti ontologijos mokslu.

II. Vienu iš svarbiausių ontologijos uždavinių yra kritiškai spręsti pačius pagrindinius apie realybę klausimus, išaiškinti visų mokslų vartojamų svarbiausių sąvokų ir dėsnių objektyvią reikšmę. Vadinamieji „realūs mokslai“ kalba apie realybę, apie veikimą, apie daiktus, turinčius įvairias ypatybes ir galias, bet tie daugiau ar mažiau specialūs mokslai neaiškina apie kiekvienos pasaulio esybės, kaipo tokios, sudėtį iš esmės ir egzistavimo, iš akto ir potencijos, nenurodo, kad esybės sąvoka yra analoginė, transcendentalinė, nesvarsto santykio tarp aktualiai egzistuojan-

čių ir tarp galimų esybių. Eksperimentiniai mokslai kalba apie įvykstančias daiktuose permainas, bet nesvarsto filosofų eleatų išvadžiojimų apie tai, kad jokių permainų, jokių kitimų ir jokios daugybės esybių būti negali. Matematika nurodinėja kiekybinius santykius, bet nesvarsto klausimo, kas yra kiekybė, koks jos santykis su daiktų substancija; matematikoje negalima apsieiti be erdvės ir laiko sąvokų, bet matematika netyrinėja klausimo, kas yra erdvė ir laikas, kokios realių daiktų ypatybės tomis sąvokomis išreiškiamos.

Įvairiuose moksluose kalbama apie dėsnius, bet tik ontologijoj rišama klausimas, kame daiktuose yra dėsningumo pagrindas.

Kuomet tie visi mokslai jų vartojamas pagrindines sąvokas patys neturi kompetencijos išaiškinti, tad, einant kritiško proto reikalavimais iki galo, tuose moksluose neišaiškinti dalykai turi būti svarstomi atskiros filosofinės disciplinos srityje, būtent, ontologijoje. Tad visus, kuriems rūpi pilnai kritiškai moksliškai pagrindines savo pažiūras į pasaulį ir gyvenimą nusistatyti, negali neinteresuoti ontologijos klausimai.

III. Ontologija, tiekdama idėjinius kadrus objektyviai, organingai filosofinei sistemai, tuomi atlieka labai svarbų uždavinį. Kaip kitur, taip ir filosofijoj juk atskiros dalys, atskiri įvairiose filosofinėse disciplinose klausimų rišimai pilnai darosi suprantami savo reikšmėje ir vertėje tik visos filosofinės sintezės kontekste. Kokiais tad pradais einant toji organinga sintezė sudaryta, atatinkamos paskui prasmės įgyja ir tos sintezės dalys ir dalelės, būtent, filosofinės disciplinos ir tų disciplinų klausimai.

Jeigu toji sintezė būtų sudaroma, einant nepatikrintais kritiškai, pakankamai neišsiaiškintais idėjiniais kądrais, tai tuomet jai stigtų objektyvumo, kritiškumo žymių, o tai turėtų neigiamos įtakos filosofijos vertinimui moksle ir bendrai kultūros gyvenime. Stingant filosofinei sintezei, kaipo tokiai, objektyvumo ir kritiškumo, tada ir atskiros filosofinės disciplinos ir atskirų klausimų rišimai negalėtų turėti reikiamos prasmės, bet šiaip ar taip įgytų tų neigiamų sintezės ypatybių charakterį.

Reikalingų filosofinei sistemai objektyvių, kritiškų kadrų negalima turėti, jeigu nebus tinkamai išsiaiškinta ontologijoj svarstomi dalykai. Ontologijja, kaipo pagrindiniausia filosofinė disciplina, kaipo svarstanti visoms esybėms bendras ypatybes, tokiu būdu paruošia bendriausius kritiškus objektyvius matympunkčius, su kurių pagalba galima visas filosofijos pažiūras suvesti į vieną organingą, kritišką, objektyvumo charakterį turinčią sistemą. Filosofija gi savo ruožtu privalo patiekti ir loginių ir ontologinių pagrindų, iš kurių išeinant būtų galima sintetiškai, objektyviai, kritiškai apžvelgti visą žiniją ir visų kultūros sričių dalykus, reikalus ir pastangas; be objektyvių, kritiškų ontologijos tiekiamų pagrindų būtų negalima tai įvykinti.

Tai turint atmintyje, lengvai suprantama, kodėl taip suma žėjo filosofijos autoritetas, kuomet daugelis vyraujančių filosofinių srovių nesiėmė rimtai traktuoti ontologijos klausimus. Tuomet filosofijos sistema, kaipo tokia, pradėta nebebranginti, o su tuomi ėjo drauge diskreditavimas ir viso filosofinio darbo. Imta tuomet neskirti iš esmės filosofijos sistemos nuo vaizduotės kūrinių; filosofijai pradėta nepripažinti reikiamos reikšmės pasaulėžiūros vertinimuose. Netekus objektyvumo, kritiškumo, drauge su tuomi filosofija nustojo faktinai savo nepriklausomumo santykiuose su kitomis kultūros sritimis ir su protingai nepamatuotais žmogaus sielos nusiteikimais.

IV. Ontologijos uždaviniu reikia laikyti taipgi pagrindinių sąvokų ir dėsnių aiškinimą, su kurių pagalba paskui galima pritaikomosiose specialių klausimų grupėms metafizinėse disciplinose tinkamai orijentuotis, kaip antai teodicejoje, racionalinėje psichologijoje ir gamtos filosofijoje; šiuo atžvilgiu turi didelės svarbos esybės sąvokos analogiškumo supratimas, pačių pagrindinių ontologinių dėsnių, kategorijų ir priežasčių mokslas. Nurodžius toms displinoms atramos punktus ontologijoje, tuo pačiu jų pagrindai pasirodo esą nepriklausomi nuo su hipotezėmis operuojančių specialių mokslų rezultatų ir kartu objektyviai kritiškai nustatyti.

Mat, ontologija, nors remiasi realių daiktų ypatybių patyrimu, bet tos ypatybės yra bendros visiems pasaulio daiktams ir prieinamos kiekvieno žmogaus stebėjimui. Čia nereikalinga jokių technikos tobulėjimu paremtų eksperimentų ir observacijų; čia nereikalinga vadovautis kokiomis nors hipotezėmis, nes ontologijoj svarstomi dalykai yra patys pagrindiniai taip, kad negalima surasti da kokių pagrindinesnių realių punktų, kurių šviesoje būtų galima bandyti jų tikrą prasmę ir sąryšį atspėti. Čia ir nereikia tokių bandymų, nes tie ontologijos dalykai pasirodo esą savaime aiškūs, kuomet atsidėjus į juos įsižiūrima ir kuomet neinama prie jų svarstymo remiantis kokiomis subjektyviomis presupozicijomis ir prietarais. Mat, tamsiais klaidingų apriorinių nusistatymų rūkais galima juk ir aiškiausius daiktus aptemdyti. Jeigu ontologijos klausimų srityje yra ginčų ir nesutikimų, tai įvyksta kaip tik dėl to, kad prie jų svarstymų einama, remiantis tais klaidingais aprioriniais nusistatymais.

Ką čia esu pasakęs apie psichologiją ir gamtos filosofiją, tai liečia tik jų pagrindinę dalį. Kiek gi psichologija ir gamtos filosofija laiko savo uždaviniu be pagrindinių klausimų rišimo da suimti į sintezę eksperimentinės psichologijos ir specialių gamtos mokslų rezultatus, tai šioje savo funkcijoje nei psichologija nei gamtos filosofija negali išvengti hipotetiškumo, kuomet jo yra sintetizuojamų mokslų išvadose.

V. Ontologijai taipgi tenka uždavinys kritiškai nustatyti pagrindinius santykius tarp vadinamos teoretinės ir praktinės fi-

losofijos, kurios svarbiausia dalis yra etika. Ontologija juk iš pagrindų svarsto gėrio sąvokos turinį, jo santykį su tikslu, su tiesa, su priežastimi ir tokiu būdu duoda orijentaciją, kokios rūšies turi būti santykiai tarp filosofinės teorijos ir pagrindinių vertybių mokslų.

Tose sistemose, kur, remiantis įsigalėjusiais prietarais, nerandama vietos kritiškai objektyviai ontologijai, kaipo pagrindinei atskirai filosofinei disciplinai, nerandama ir realaus sąryšio tarp metafizikos ir etikos, bendrai tarp teorijos ir praktikos. Pavyzdžiui, nėra tokio sąryšio tarp teoretinio ir praktinio proto Kanto filosofijoje, tarp pozityvaus mokslo ir gyvenimo vertinimo kriterijų pozityvistų sistemose. Praktiniams sielos interesams nerandant pagrindo teoretinio proto nurodymuose, tuomet vertybių gerbimo vardan, sugalvojamos įvairios irracionalistinės (t. y. kritiškam protui neduotais patikrinti pagrindais paremtos) filosofinės sistemos, kaip antai fikcionalizmas (Vaihinger'o), mitologizmas (Liebert'o), pragmatizmas (James'o, Schiller'o).

Tas pagrindinis atpalaidavimas praktikos nuo teorijos veda prie diskreditavimo bendrai filosofijos reikšmės ir menko vertinimo apskritai mokslo, kiek jis betarpiškai netarnauja materialinei gerovei. Tas atpalaidavimas gyvenimo nuo proto vadovavimo dėstruktyviai veikia tokia dvasia persiėmusių žmonių sielą ir įveda anarchiją į visuomenės bei valstybės reikalų supratimą.

VI. Ontologija savo svarstymais apie individualybės pagrindą, apie individualybės santykį su rūšine prigimtimi, apie asmenybę, apie daiktų prigimtį ir tikslą, apie prigimtos tvarkos dėsnius duoda vedamųjų linijų spręsti pagrindiniams visuomeninio gyvenimo klausimams.

Klaidingas antai individualybės ir asmenybės supratimas glūdi liberalizmo pagrinduose. Liberalizmas neįsisąmonina, kad kaip protą, taip ir valios liuosybės galią reikia lavinti, auklėti, kad negalima suponuoti pas visus lygiai gerai išauklėtą valią, kad liuosybę nereikia suprasti kaip kokios fizinės jėgos atpalaidavimą; svarbiau juk žmogui suprasti, kaip įlaisvinti savo sielą, kad jai būtų prieinamos kilnesnės dvasios vertybės, kad jai čia kliūčių nedarytų aistros, geiduliai, prietarai.

Klaidingas yra sociologijoj naturalizmo supratimas, kuris neišlavintų, neišauklėtų prigimties ypatybių stovį laiko prigimties reikalavimų pavyzdžiu, kurs tokiu būdu, kalbant palyginimais, neatskiria diegelio nuo suaugusio medžio. Idealu negi gali būti, pavyzdžiui, neišlavintos, neišauklėtos žmogaus prigimties apsireiškimai ir bet koki ir dažnai pasitaiką žiaurumu, neteisingumu paremti sugyvenimo santykiai.

7. Esu išskaitęs svarbesniuosius ontologijos uždavinius. Jeigu į juos būtų rimtai atsižiūrima, tai ontologija būtų laikoma vienu iš įdomiausių mokslų.

Žinoma, rišant ontologijos svarstymus su šių dienų aktualiomis, įdomiomis problemomis, reiktų imtis griežtų metodišikų priemonių, kad įdomavimą sukeliantieji interesai perdaug nebūtų ankštai susiję su pagrindiniais ontologijos dalykais, kad, interesams besikeičiant, nenukentėtų ontologijos tiesų pastovumas.

* * *

Iš pat pradžių ontologijos klausimų svarstymo yra naudinga ir reikalinga susirasti centrines, charakterizuojančias pagrindinę ontologijos orjentaciją pažiūras.

Įsižiūrint į pirmaeilių kritiškos objektyviosios ontologijos atstovų, kokiais yra Aristotelis ir Tomas Akvinietis, pažiūras, nesunku suprasti, kad pačios charakteringosios jų pažiūros yra tos, kurios pagrindinai aiškina daiktų kitėjimo ir daugelio esybių egzistavimo faktą. Šito fakto negalima kitaip išaiškinti, kaip pripažinus, kad kiekviena pasaulio esybė susideda iš akto ir potencijos, kad esybės sąvoka turi transcendentalumo bei analogijos charakterį.

Šitos dvi tiesos, Aristotelio aiškiai įžiūrėtos, davė jam galimumą ant kritiškų, objektyvių pagrindų pastatyti rišimą svarbiųjų klausimų įvairiose filosofinėse disciplinose, davė jam galimumo tame rišime išsiliuosuoti iš irracionalių mitologijos, tradicijos motyvų. Šitų dviejų centralios reikšmės filosofijoje tiesų pripažinimas davė galimumo Tomui Akviniečiui su visu drąsumu kelti nuo teologijos nepriklausomos filosofijos obalsį ir tą savo nusistatymą rimtai pagrįsti. Tų dviejų tiesų pripažinimas duoda galimumo išrišti pagrindinius gnoseologijos, gamtos filosofijos ir etikos klausimus, įprasmina santykį tarp metafizikos ir eksperimentinių bei observacijos mokslų, leidžia suprasti, kaip suderinti pastovių tiesų egzistavimą su pažinimo pažanga individo ir žmonijos gyvenime.

I. Filosofijos istorija rodo, kad iki Aristoteliui graikų filosofų nemokėta išaiškinti, kaip tas pats daiktas gali šį-tą savyje įgyti ar šio-to nustoti, kitaip sakant, kaip jis gali kisti; nemokėjo jie taipgi išaiškinti, kaip gali būti daug daiktų, jeigu kiekvienas daiktas yra esybė ir viskas, kas yra daikte, kaipo egzistuojantis dalykas, skirtinas nuo nieko, turi esybės savybes. Taipgi ir po Aristoteliui, kuomet tik nepripažinta tiesos apie esybės analogiją ir apie aktą ir potenciją, kaipo realius kiekvienos pasaulio esybės momentus, tuojau pasirodydavo, kad nestengiama susidaryti kritiškai filosofijai idėjinių kadrų, kad tenka tuomet pačius svarbiausius filosofijos klausimus spręsti, vadovaujantis ne kritiško proto tiesos įžiūrėjimu, bet kokiomis nors irracionaliomis supozicijomis arba pripažinti skepticizmą, reliatyvizmą, agnosticizmą ar kokiu kitu vardu pavadintą bejėgiškumą didesnėje ar mažesnėje pagrindinių filosofijos klausimų srityje.

II. Naujausiais laikais toks aštrus ir dažnai desperatiškas statymas gnoseologijos klausimų didžiausia dalimi parėjo iš to, kad nesuprasta, jog ir pažįstantis subjektas ir pažinti pasaulio daiktai susideda iš akto ir potencijos, jog pažįstantis protas iš pat pradžių neturi savyje jokio pažinimo, jog jis yra tik realioje galimybėje (potencijoje) pažinti, jog jis tokiu būdu gali būti apspręstas žiniomis apie egzistuojančias ir nepriklausomai nuo jo pažinimo vyksmo esybes.

III. Spinozos ir panteizuojančių devynioliktojo šimtmečio filosofų sistemų pagrinde glūdi nepripažinimas, kad būties sąvoka yra analoginė, kad kitaip egzistuoja, kitokios esmės, prigimties yra Dievas, kitokios pasaulio daiktai, kad kitoks yra substancijos esimas, kitoks ypatybių, bendrai akcidensų. Iš šitos pagrindinės klaidos paskui logiškai eina visos žymesnės panteistinių sistemų nesąmonės.

IV. Nepripažįstant akto ir potencijos tiesų, o norint betgi pagrindinėms pažiūroms priduoti autoritetingumo charakterį, tuomet nelieka nieko kito, kaip arba be įrodymų apeliuoti į mistiškus mūsų proto ir prigimtame savo veikime santykius su Dievu, arba kokį irracionalinį motyvą laikyti svarbesniu pasaulėžiūros vertės įprasminime dalyku už kritiško proto reikalavimus. Tuomet filosofija tampa savo pagrindiniuose principuose priklausoma nuo teologijos, nuo subjektyvių įsitikinimų centraliniuose pasaulėžiūros klausimuose.

Iš čia aišku, kodėl daugelis naujųjų amžių filosofų neįstengia susidaryti nuo irracionalių motyvų nepriklausomą savo pagrinduose filosofinę sistemą ir neįstengia susirasti aiškų objektyvų, kritiškai įrodytą savo filosofijai pagrindą.

Tomo Akviniečio, to nepriklausomos nuo irracionalių motyvų filosofijos pionieriaus pavyzdys verčia mus susidomėti, kur iš tikro galima rasti objektyviai filosofijai centrinius orijentacijos punktus.

V. Naujaisiais laikais daugelio pametimas tarp filosofijos ir eksperimentinių bei observacijos mokslų objektyvių santykių siūlo parėjo nuo to, kad, nesilaikant mokslo apie aktą ir potenciją, iš tikro nėra galima suprasti esminių santykių tarp tų skirtinų pažinimo sričių. Tik suprantant, kad daiktai susideda iš akto ir potencijos, kad juose yra nesimainoma substancija drauge su besimainančiomis savo kokybėje ir kiekybėje ypatybėmis, galima išaiškinti, kad apie tuos pačius realius daiktus gali būti mokslų daug kame kitokius metodus pažinime vartojančių ir turinčių skirtingą savo rezultatų griežtumo bei pastovumo charakterį, o betgi turinčių tarp savęs esminių, objektyvių ryšių.

* * *

Ontologijos mokslas apie vienumą, kaipo transcendentalinę būties ypatybę, turi labai didelės svarbos ir gnoseologijai ir matematikai.

I. Yra filosofų, kurie bando kvestijonuoti pačių aiškiausių matematikos tiesų objektyvią vertę. Jie stengiasi įrodyti, pavyzdžiui, kad galima turėti pagrindo abejoti, ar dusyk du tikrai yra keturi. Jie argumentuoja, kad, girdi, mes kiekybiniu atžvilgiu niekados negalime su absoliučiu tikrumu nustatyti, kad du daiktu yra visame lygiu, kad dvi ar kelios daikto dalys yra visame lygios. Tokiu būdu, sako jie, mes neturime teisės matematikos vienetas laikyti tikrai išreiškiančias identingus dydžius; gali būti niekur pasaulyje nėra kiekybiniu atžvilgiu visame identingų dalykų, tad gal būti viena matematiška vieneta, kiek ja norima išreikšti realų dalyką, yra daugiau ar mažiau skirtina nuo kitos. Taigi jiems išrodo, kad nėra objektyvaus pagrindo sakyti net, kad 1=1, tai juo labiau jų nuomone negalima turėti tikrumo, kad 2+2=4, arba 5×5=25 gali turėti realybėje pagrindą. Galima esą tik kalbėti, kad gali būti lygūs dydžiai arba kad galima vaizduotis, galvoti apie galimus lygius dydžius. Tokiu būdu matematikos tiesas galima esą laikyti su tikrumu liečiančias ne realybės santykius, bet tik vaizduotės prisistatomą ar proto sugalvotą nerealią galimybių sritį.

II. Šitaip užkvestijonavus tokių pagrindinių matematikos tiesų objektyvią, realią reikšmę, sunku susilaikyti nuo abejojimo ir apie pagrindinių pažinimo principų objektyvią vertę. Jeigu nežinia, ar 1=1 turi pagrindą realybėje, tai ištikro nėra kaip tikrą objektyvią reikšmę pripažinti tapatybės, prieštaravimo ar trečiaip nesimo dėsniams.

III. Kai kurie kiti filosofai, neįstengdami nieko kritiškai atsakyti kvestijonuojantiems matematikos ir bendrai pažinimo pagrindinių dėsnių objektyvią reikšmę, tenkinosi tą reikšmę pripažinę tik postulato teisėmis; būtent, jie sako, nors tą reikšmę negalima kritiškai įrodyti, tai betgi ją reikią pripažinti, kaipo neišvengiamą būtinybę, nes kitaip būtų neįmanomas joks pastovus pažinimas.

IV. Tuo tarpu, kas įsisąmonina, kad objektyvioje ontologijoje tenka skirti transcendentalinį vienumą nuo kiekybinio, tam visai lengva suprasti, kad pagrindiniai matematikos dėsniai turi iš tikro objektyvios reikšmės.

Kiekviena juk būtis, ar nematerialinė, ar net ir materialinė, kuomet yra nepadalinta, nėra dauguma; šituo nekiekybiniu atžvilgiu visos būtys yra vienetos ir visos yra panašios tame, kad visos skiriasi nuo daugybės: šitas atžvilgys ir duoda objektyvų reikšmės identingumo pagrindą visoms vienetoms. Žinoma, kitais atžvilgiais vienetos gali būti labai skirtingos; kitoks vienumas, antai, nematerialinės būties, kitoks materialinio daikto; bet matematikos pagrindų objektyvumui pakanka, kad bent vienu atžvilgiu vienetos turi objektyvų reikšmės identingumą, būtent, kaipo skirtinos nuo daugybės.

*
* *

Apie santykį tarp metafizikos ir etikos jau esu kalbėjęs, nurodydamas ontologijos uždavinius.

Čia reikia pabrėžti tą filosofijos istorijos faktą, kad, nepripažįstant ontologijos objektyvumo, buvo neįstengiama ir etikos pagrindų vertę kritiškai įrodyti. Ir nenuostabu. Etika juk tas pagrindinių vertybių mokslas; negalima tad joje tinkamai orijentuotis, neišsiaiškinus sau, kas yra vertybė arba gėris, koks gėrio santykis su tiesa, su esybe, kas yra tikslas, kas yra prigimtis, kaip suprasti esybės tobulėjimą, kas yra individas, asmuo, koks normalus jų plėtojimosi būdas. Tie gi klausimai — tai ontologijos arba pagrindinės metafizinės disciplinos klausimai. Pozityvizmas, kurs skiria etiką nuo metafizikos, neįstengia visai nieko kritiškai tarti apie pagrindinius etikos klausimus. Kantiškas kriticizmas judina tuos klausimus, bet išvengia čia skepticizmo tik su pagalba nekritiško dogmatizmo. Kantas, būtent, be kritiško įrodymo priima dorinės pareigos absoliučią vertę ir paskui ant tos priimties stato savo metafiziką. Kantui davus pavyzdį, Fichte, nesivaržydamas kritiškais objektyviais motyvais, paskelbė, kad filosofijoj pradedamųjų pagrindinių punktų nusistatymas yra laisvos valios dalykas. Tokiu būdu atvirai tapo paskelbta subjektyvistinio individualizmo, dogmatiško liberalizmo teisės pagrindinių filosofijos klausimų srityje. Tai labai prisidėjo prie anarchijos įsigalėjimo ir etikos ir bendrai pasaulėžiūros srityje. Šioje srityję dalykai galės iš pagrindų pagerėti, tik įgijus tinkamą nusistatymą minėtais ontologijos klausimais.

*
* *

Kuomet kalbama apie kategorijas, tai susipažinimui su filosofijos istorija nejučiomis pasireiškia atmintyje Kanto mokslas apie transcendentalinę kategorijų dedukciją. Tas mokslas tai yra centrinis Kanto teoretinėje filosofijoje punktas.

Kalbant apie kategorijas, šiaip ar taip, negalima nesiskaityti su tuo Kanto mokslu. Tiesa, Kantas apie kategorijas kalba gnoseologiniame savo veikale, kokiu yra „Kritik der reinen Vernunft“, bet svarstymo vieta čia neturi būti formaliu pretekstu nepaisyti to svarbiausio Kanto filosofijos punkto. Reiktų tad ir objektyviosios ontologijos šalininkams užsiimti transcendentalinės kategorijų dedukcijos klausimu, nes kitaip svarstymuose netenkama reikiamo kontakto su taip da neseniai labai galinga filosofine srove, kokia buvo kantizmas.

Objektyviosios ontologijos plotmėje, beabejo, kitaip tenka ta transcendentalinė kategorijų dedukcija daryti. Pats žodis „transcendentalinis“ čia turi visai kitą prasmę.

Kanto filosofijoj žodis „transcendentalinis“ reiškia tas ap-

riorines sąlygas, kurios daro galimu būtinos ir visuotinės reikšmės pažinimą. Tų apriorinių sąlygų ieškoma apriorinėse proto veikimo sąlygose ir dėsniuose, turinčių savo pagrindą galų gale apriorinėje sąmonės prigimtyje ir tai ne kokios individualios sąmonės, bet sąmonės apskritai. Tokiu būdu įsižiūrėjimas į transcendentalumą Kanto filosofijoj nuveda toli nuo realybės, į grynai loginį pasaulį, prie kurio priklausančia Kantas laiko tą sąmonę apskritai (Bewusstsein überhaupt).

Objektyvioje, antai, Aristotelio ir Tomo Akviniečio ontologijoje žodis „transcendentalinis" reiškia objektyvius dalykus, būtent, tą esybės, realumo, šio to, vienumo, tiesos, gėrio (ens, res, aliquid, unum, verum, bonum) realią ypatybę, duodančią pagrindą tam, kad tos sąvokos nėra kokios paderminės ar rūšinės sąvokos, bet platesnę turi apimtį už visas padermes ir rūšis, kaipo būtinai priklausančios visam tam, kas yra. Suvesti tad kategorijas į esminį santykį su transcendentaliniais dalykais Aristotelio ir Tomo Akviniečio prasmėje, tai reiškia nurodyti kategorijų giliausią objektyvumo pagrindą. Tai atlikti galima suvedant kategorijas į esminį santykį su centriniu ontologijos mokslu apie aktą ir potenciją iš vienos pusės ir su pagrindiniais ontologiniais dėsniais iš kitos pusės.

Toji aplinkybė, kad visi pasaulio daiktai susideda iš akto ir potencijos, kaipo dviejų realių daikto momentų, duoda pagrindo suprasti, kad daiktuose yra substancija ir akcidensai, Koki įsakmiai yra kokiame daikte pagrindiniai realūs akcidensai galima lengvai pažinti, remiantis patyrimų liudijimu ir pirmųjų ontologinių dėsnių objektyvia reikšme; kas nenorėtų daikte pripažinti tų ar kitų realių akcidensų, apie kuriuos tikrai liudija patyrimas, tam galima įrodyt, kad jam tuomet tektų neigti tapatybės, prieštaravimo ir trečiaip nesimo dėsnių objektyvią reikšmę.

Prie progos tenka priminti, kad Aristotelio ir Tomo Akviniečio filosofijoj galima kalbėti ir apie transcendentalinę dedukciją objektyvios sprendimų reikšmės. Į sprendimus galima žiūrėti, kaipo į sintezes; tas sintezes, kiek jos yra objektyvios, galima suvesti į esminį santykį su tąja pačia fundamentaline pirmine sinteze, kokia yra tapatybės dėsnio pritaikymas patyrimo srityje.

*

* *

Klaidingai suprastas individualybės pagrindas, klaidingai suprasta individualių pažymių reikšmė asmenybės ugdymui ir pačios asmenybės esmė, kaip jau esu pažymėjęs, kalbėdamas apie ontologijos uždavinius, duoda iš pagrindų klaidingą orijentaciją socialinei pasaulėžiūros daliai. Paprastai, tai vadinama individualizmu, protingomis normomis netvarkomu liberalizmu arba pagaliau natūralizmu.

Individualizmui, liberalizmui, natūralizmui duoda pagrindo atsirasti ir klaidingas supratimas santykių tarp substancijos ir jos galių, ir apskritai jos ypatybių ir tų galių bei ypatybių tarp savęs. Kas, antai, nepripažįsta realaus skirtumo tarp substancijos ir jos galių, tasai, logiškai elgiantis, negali paskui pripažinti realaus skirtumo tarp proto ir jausmų; tokiu būdu išeina, kad nėra jokių objektyvių tiesų ir normų, kuriomis būtų reikalinga tvarkyti individualūs įgeidžiai ir sauvalės pasiryžimai. Tas pats yra tame atvejyje, kuomet principialiai nepripažįstama realaus skirtumo tarp pačių akcidensų.

Prie individualizmo, liberalizmo, natūralizmo veda nepripažinimas jokia prasme pavyzdinės (egzempliarinės) priežasties egzistavimo. Šiam dalykui suprasti, tarp kitko, labai svarbu įsigilinti į klausimą apie realų skirtumą tarp esmės ir egzistavimo pasaulio daiktuose, į egzistavimo tobulumo apribojimą dėl daiktų esmės netobulumo; o daikto esmė yra netobula dėl to, kad susideda iš akto ir potencijos; įsižiūrint čia į akto turinį ir prasmę, mes jame matome daikto raidos tikslą ir linkmę; šitą gi dalyką suprantant, aišku yra, kame daikto idealas, o kame neužbaigtos daikto raidos stadijos, kame idealūs prigimties reikalavimai, o kame faktini, kartais labai įvairių kliūčių iškreipti daikto prigimties savo ypatybėse pasireiškimai. Šitų visų dalykų, deja, visai nepaiso individualistinis ir socialistinis natūralizmas.

Žinoma, ir klaidingas būties, vienumo, tiesos, gėrio sąvokų supratimas taipgi veda prie natūralizmo klaidų. Natūralizmas juk, bendrai ėmus, tai yra orijentacija, paremta klaidingu daiktų prigimties supratimu. Taigi kuomet klaidingai suprantama daiktų prigimties ypatybės, visuomet įpuolama į natūralizmo klaidas. Ontologija gi kaip tik svarsto pagrindines esybių ypatybes ir dėsnius; kiekviena tad šiuose svarstymuose klaida veda prie klaidingo daiktų prigimties supratimo, taigi prie natūralizmo.

Ne tik etikai, bet ir sociologijai labai svarbu atatinkąs tiesą žmogaus prigimties supratimas; kalbama juk apie prigimtas žmogaus tokias ar kitokias teises, už prigimtas teises kovojama, apeliuojama prie prigimties reikalavimų. Žinoma, sociologijai tenka žiūrėti pirmučiausia šiuo reikalu į psichologiją ir etiką, kur žmogaus prigimtis ir jos reikalavimai konkrečiai aiškinama, bet bendrai daiktų prigimties pagindines ypatybes liečiantieji ontologijos svarstymai tuo pačiu turi įtakos ir žmogaus prigimties supratimui ir tokiu būdu ir sociologijai. Be to, reikia atsiminti, kad ontologijoj specialiai kalbama ir apie žmogų, kuomet svarstoma asmenybės klausimai.

Tokiu būdu norint išvengti sociologijoj individualistinio, liberalistinio ar socialistinio natūralizmo klaidų, reikia stengtis įsigyti lemtas pažiūras ontologijos klausimų srityje.

Visa tai parodo, kad ontologijos mokslas turi labai didelės reikšmės ne tik nusistatant pažiūras į pasaulį, bet ir į individinio ir visuomeninio gyvenimo tvarkymą.

§ 8. Ontologijos padalinimas.

Ontologiją galima dalinti į šias penkias dalis:

1) Apie būtį apskritai (apie kylančius iš įsigilinimo į būties sąvokos turinį bendriausius klausimus).

2) Apie būties transcendentalines ypatybes.

3) Apie pirmuosius dėsnius.

4) Apie kategorijas arba pagrindines būčių rūšis. Apie kai kuriais kitais atžvilgiais būčių suskirstymus.

5) Apie priežastis. Apie tvarką.

Tose dalyse galima iš tikro rasti pagrindo prasmingame sąryšyje paliesti visus svarbiuosius ontologijos klausimus.

I dalis

Apie būtį apskritai

I SKYRIUS.

Būties sąvokos prasmė.

§ 1. Būties sąvoka apskritai. Jos kilmė ir prasmė. Būties sąvoka yra pirmoji sąvoka.

I. Paviršutiniškai galvojant, išrodo, kad nieko nėra lengvesnio, kaip pasakyti, kas yra būtis. Ir žemė, ir akmens, ir medžiai, ir gyvuliai, ir žmonės, kuriuos aš matau, tai juk vis būtys. Ir tada, kai aš apie kokį dalyką tik galvoju ir jo prieš save neturiu, aš turiu apie tai galvoti, kaip apie šį tą, taigi kaipo apie būtį. Mat, ko jokiu būdu nėra, to ir pažinti negalima, kaip teisingai yra pabrėžtinai skelbęs jau senovėje eleatų filosofinės mokyklos vadas Parmenides.

Daug kam dėlto išrodo, kad į būties sąvoką, kaip jokių klausimų nesukeliančią, nėra reikalo ir gilintis. Bet, deja, kas yra bent šiek tiek susipažinęs su filosofijos istorija, tasai supranta, kaip daug filosofijoj srovių skirtumai pareina nuo pažiūrų į būties sąvoką skirtinumo. Žinoma, antai, kokių ekstravagancijų yra priėję eleatai, skelbdami, kad negali būti daug būčių, kad negali būti jokio judėjimo, jokios erdvės, jokios materijos, kad Achilles negali pavyti vėžlį, — ir tai vis dėlto, kad jie turėjo savotišką supratimą apie būtį. Iš naujųjų laikų užtenka čia priminti Hegelio dialektinį išvadžiojimą apie būties sąvokos turinį ir tuo būdu priėjimą prie paneigimo prieštaravimo dėsniui realaus galiojimo, kad suprastume, kaip svarbu tinkamai būties sąvoką išsiaiškinti.

II. Tiksliausiai mes kokį nors dalyką galime išaiškinti, kai mes jį logiškai aptariame, būtent, kai nurodome jo sudėtį ir kai pažymime, kokiai, būtent, daiktų rūšiai jis priklauso ir kuo skiriasi nuo kitų, tai pačiai rūšiai priklausančių, daiktų grupių. Mes aiškiname, antai, kas yra žmogus, kai nurodome, kad jis susideda iš sielos ir kūno. Jeigu mes norime paaiškinti, kas yra, pavyzdžiui, geležis, tai mes sakome, kad geležis tai yra metalas, kuris turi tokias ir tokias ją charakterizuojančias ypatybes, kuriomis ji skiriasi nuo kitų metalų.

Bet šitoks įprastas mums, kai turime reikalo su įvairiais daiktais ir įvairiais veiksmais ir įvairiausiomis sąvokomis, aiškinimo būdas, pasirodo, yra visai nepritaikomas prie būties sąvokos. Būties sąvokos turinyje juk negalima nė mintimi kokių nors sudėtinių elementų įžiūrėti. Būties sąvoką, jei žiūrėsime jos santykio su kitomis sąvokomis, negalėsime pavadinti nei rūšine, nei turinčia aukščiau už save kokią nors rūšį, kurios sričiai ji

priklausytų. Tiesa, visos daiktų ir dalyku rūšys yra būtys, bet kitokia, antai, būtis yra Dievas, kitokie sutvėrimai; kitokia būtis yra dvasinė, kitokia materialinė; kitokia būtis yra substancija, kitokia daikto ypatybė. Tarp tų visų būčių yra bendra, kad jos visos skiriasi nuo nebūties, ir dėl to panašumo jas galime vadinti būtimis. Yra tad įvairios būčių rūšys, bet tos įvairios rūšys negalima suvesti į vieną bendriausią rūšį, kurios būtų kitos kaip ir kokios šakos. Ir čia suprantama, kad būties sąvoką negalima laikyti vienaprasmiška. Kitoks juk egzistavimas yra Dievo, kitoks žmogaus; kitoks egzistavimas substancijos, kitoks ypatybės. Iš čia aišku panteizmo klaidingumas, kurs būtį laiko vienaprasmiška sąvoka.

Kai kas bando aptarti būtį kaipo tai, kas nėra nebūtis. Bet nebūtis yra neigiamybė; neigiamybė gi įgyja prasmės iš to, kas neigiama; taigi nebūties visa prasmė gaunama iš santykio su būtimi. Taigi nebūtis, priklausydama savo prasmėje nuo būties negali būti pagrindu tikiam būties aptarimui.

Bendrai, kai norime ką išaiškinti, tai stengiamės tai suvesti prie ko nors aiškesnio, žinomesnio. Bet kas yra žinomesnis už būtį? Mes nieko juk kito ir negalėtume suprasti, jeigu pirma arba drauge jo nesuprastume kaipo būtį. Visi dėlto bandymai būties sąvoką tikra prasme aiškinti, negali turėti prasmės.

Galima prasmingai tik bandyti kitais žodžiais tą pačią sąvoką išreikšti: būtis, tai kas yra, esąs dalykas ir t. t. Iš kitos pusės žiūrint, tenka pasakyti, kad galima ir reikia nurodyti svarbesnių filosofinių srovių klaidas, susijusias su jų klaidingu būties supratimu.

III. Į būties sąvokos supratimą įsibrauna klaidos labai dažnai dėl jos kilmės klaidingo aiškinimo.

Tai, ką anksčiau įvedamuosiuose į ontologiją klausimuose esame išdėstę apie įvairius bendrų ir visuotinių idėjų kilmės aiškinimus, tinka ir būties sąvokos kilmei suprasti ir klaidoms čia išvengti. Būties sąvoka nėra įgimta ir nėra kaip kitaip mumyse atsiradusi negu kitos sąvokos. Ir būties sąvoką pirmučiausia mes įsigyjame protu, kai protu įžvelgiame pojučių pristatytoje medžiagoje, kad čia yra šis tas, o ne niekas. Kai žmogus, protu žiūrėdamas į kokį daiktą, nekreipia aiškaus dėmesio į jo skirtinas nuo kitų daiktų ypatybes, tai įžiūri tik, kad yra, nekreipdamas aiškaus dėmesio, kokios, būtent, yra prigimties tas jo esimas. Tokia atotrauka tai nereiškia, kad čia proto dėmesiu daroma koks nors pozityvus išskyrimas to, kas protu įžiūrima, nuo to, kas neįžiūrima[1]); jeigu būtų, sudarant būties sąvoką, toks pozityvus išskyrimas, tai būties sąvoka negalėtų turėti pritaikymo, kalbant

---

[1]) Žiūr. Tom. Akviniečio Commentar. De anima lect. XII in 3 libr.: Ea vero, quae in sensibilibus abstrahit intellectus, non quidem intelligens ea esse separatim sed separatim vel seorsum ea intelligens...

apie įvairias daikto ypatybes. Atotrauka čia reiškia protu nusišvietimą sau to, kas sąvokoj išreikiama, nieko kito neneigiant ir pozityviai neišskiriant, bet ir nieko neįdedant į sąvokos turinį, kas tada protu nenusišviesta.

IV 1) Bet kokiame egzistuojančiame daikte galime mintimi atskirti dalyko esmę ir dalyko egzistavimą. Esmė išreiškia tai, kas yra daiktas, kad jis yra tas ir tas. Daikto egzistavimas reiškia, kad daiktas ne tik gali būti, bet ir aktualiai yra.

Iš čia kalbama apie būtį, kaipo esmę (esse essentiae) ir apie būtį kaipo egzistavimą (esse existentiae). Tą požiūrio į būtį skirtumą išreiškiame skirtingais klausimais: kas yra daiktas? Ar yra daiktas? Esmė egzistavimu apspręsta sudaro pilną egzistuojančios būties sąvoką.

2) Mes pirmučiausia turime supratimą būties, kaipo egzistuojančios[1]). Pojučių pristatytoje medžiagoje mes pirmučiausia įžiūrime, kad tikrai čia šis tas yra, ir tik palengva įgyjame supratimą, kas čia yra, kai pažįstame esmę. Tam pagrindą galima rasti bendroje mūsų pažinimo prigimtyje, kad jis iš mažiau tobulo darosi vis tobulesnis; mažesnio gi tobulumo yra mūsų pažinimas, kai mes žinome tik apie kaž ko egzistavimą; o tobulesnis yra pažinimas, kai žinome, kas egzistuoja.[2])

2) Nuo šitų dviejų būties prasmių reikia skirti vadinamų mintinių būčių prasmę, kurią duodame žodžiams „esti, yra", kai sakinyje jungiame turinį su veiksniu.[3]) Pavyzdžiui, kai aš sakau, kad niekas yra nebūtis, tai aš suprantu, kad ir niekas, ir nebūtis realiai neegzistuoja, bet tik mintyje aš sau tai prisistatau, kad per neigiamybes geriau pozityvūs dalykai paaiškėtų. Toki prisistatymai, toki jungties išreiškimai vadinasi tik protavimo priemonėmis, protavimo dalykais (entia rationis).

Žinoma, kaip visur, taip ir čia protavimas turi stengtis išreikšti tiesą; kas protavime jungiama arba skiriama, tai tas turi turėti pagrindo pačiame dalyke, apie kurį sakinyje kalbama[4]).

---

[1]) Cf. S. Thomas In Met. IV l. 11: Hoc nomen ens imponitur ab actu essendi. Acta essendi reiškia egzistavimą.

[2]) Cf. S. Thomas. S. Theol. I q. 85 a. 3, c. Šv. Tomas čia palyginimą daro su pojučių patyrimu, kuriame ir gi iš pradžių patiriame tai, kas yra mažiau apspręsta: Prius secundum sensum diiudicamus magis commune, quam minus commune, et secundum locum, et secundum tempus: secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo, et prius homo quam Socrates vel Plato: secundum tempus autem quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine.

[3]) Cf. S. Thomas. In I Sent. d. 33 qu. 1 a. 1 ad 1: tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus secundum quod est dicitur copula...

[4]) Ten pat: Hoc esse non est in re, sed in intellectu componente et dividente; attamen fundatur in ipsa entitate rei.

3) Aristotelis skiria ketveriopą būties prasmę: a) kaipo reiškiančią sakinyje jungtį tarp veiksnio ir tarinio, neigiamybės bei trūkumo; b) kaipo reiškiančią daikto tapsmą; c) kaipo substancijos būtį; d) kaipo daikto ypatybę.

4) Kiti skiria pirmučiausia būtį, kaipo būdą išreiškimui tiesos sakinyje ir kaipo daiktą, apie kurį sakinyje kalbama.

Šitas daiktas gali būti arba egsistuojąs nepriklausomai nuo mintijimo, arba tik mintyje egzistuojąs.

Realus egzistuojąs dalykas arba yra substancija arba ypatybė (akcidensas).

Egzistuojančiame daikte galima mintimi atskirti esmę nuo egzistavimo.

Egzistuojanti būtis gali būti tobula, su būtinumu egzistuoti ir gali būti egzistuojanti būtis reliatyvi, priklausoma, ne su būtinumu egzistuojanti (kontingenti).

Galima toliau kalbėti apie sugalvotas galimas būtis ir apie realias galimybes.

Visa tai teks toliau svarstymų eigoje įsakmiau pajudinti ir išaiškinti.

V. Būtis, kuri skirstoma ontologijoje į dešimtį rūšių, arba kategorijų, tai yra esmės būtis. Esmė, mat, reiškia ne tik egzistuojančio daikto esmę, bet ir galinčio egzistuoti daikto, kurs net faktinai niekados neegzistuos. Mat, kategorijų ir santykių tarp kategorijų svarstymai turi kuoplačiausio pritaikymo ne tik visam tam, kas egzistuoja, bet ir tam, kas šiokiu ar kitokiu būdu gali būti [1]).

VI. Iš to, kas iki šiol pasakyta, svarbu ypač įsidėmėti šias tiesas:

1) Būties sąvoka nėra įgimta, bet įgyjama abstrakcijos (atotraukos) pagalba iš patyrimo. Ji yra, aišku, objektyvi; ji juk yra pagrinde visokio objektyvumo, visokio realumo.[2])

2) Atotraukos pagalba mes skiriame egzistuojančiame daikte egzistavimo aktą arba būtį kaipo egzistavimą nuo to, kas egzistuoja.

---

[1]) S. Thom., Quodl. II a. 3: Hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera.

[2]) Cf. Ioannes a S. Thoma. Philos. natur. Pars I q. 1. Paris, Edit. Vives pag. 23: In prima omnium cognitione neque intellectus se potest applicare neque voluntas intellectum, cum non praeccesserit aliqua cognitio, virtute cuius se applicet et ideo tantum operatur ibi proportio immediata objecti cum potentia; et cum potentia sit tunc purae potentialitatis, non proportionatur illi objectum secundum rationem magis actualem et distinctam, sed secundum potentialem et confusam, et ab illa movetur tunc intellectus. Caeterum post illam primam cognitionem potest intellectus se movere vel per voluntatem applicari ad id quod voluerit.

Cf. De ente et essentia. Enarratio Cajetani, q. I, conclusio. Editio de Maria, Roma, 1907, pag. 7: Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali.

3) Pirmoje eilėje būtis reiškia egzistavimo aktą, o paskui ir egzistuojantis daiktas gauna būties pavadinimą.[1])

4) Būties sąvoka chronologiškai yra pirmoji sąvoka, nes protas pirmučiausia turi savo objektu tai, kas egzistuoja, kaipo tokį (kaipo šį tą egzistuojantį).[2])

5) Būties sąvoka ir logiškoje tvarkoje yra pirmutinė, nes, kai mes bet kokią sąvoką analizuojame, tai prieiname pagaliau būties sąvoką, kurios jau toliau analizuoti negalima.[3])

6) Tik čia reikia neužmiršti, kad skirtinu atžvilgiu imame būties sąvoką, kai ją vadiname pirmutine chronologinėje tvarkoje, o kitu atžvilgiu, kai ją vadiname pirmutine logiškoje tvarkoje.

a) Chronologinėje tvarkoje imama čia būties sąvoka suprantama kaipo tiesioginiu, savaimingu mūsų proto veikimu įsigyta (notio directa), be refleksijos pagalbos.

Logiškoje tvarkoje imama čia būties sąvoka suprantama jau refleksijos išsvarstyta, kritiškai išstudijuota.

b) Chronologinėje tvarkoje imama čia būties sąvoka suprantama, kaipo būtis egzistuojanti.

Logiškoje tvarkoje imama čia būties sąvoka suprantama kaipo išreiškianti ir tai, kas egzistuoja, ir tai, kas gali egzistuoti.

7) Būties sąvoka yra bendriausia, visuotiniausia sąvoka, nes, kas kokiu nors būdu yra ir gali būti, turi būti būtis.

8) Nors būties sąvoka yra pirmoji, bet ji nėra rūšinė sąvoka.

9) Būties negalima tikra prasme aptarti, nei tikra prasme išaiškinti, nes ji nėra sudėtinė, nes nėra už ją bendresnių sąvokų, nėra aiškesnių, į santykį su kuriomis aptarimo, aiškinimo tikslui būtų galima ją suvesti.

10) Reikia betgi rūpintis, kad būties supratimas būtų visame laisvas nuo bet kokių klaidų, nes čia ir nedidelė pirmos pažiūros klaida pasirodo neretai savo konsekvencijose labai žalinga visai ontologijai, visai filosofijai, visai pasaulėžiūrai.

---

[1]) Cfr. S. Thomas. I q. 5 a. 2: Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquoque cognoscibile est, in quantum est actu; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile: sicut sonus est primum audibile.

[2]) Cfr. S. Thomas. De Verit. q. I a. 1: Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens... unde oportet quod omnes aliae conceptiones intelectus accipiantur ex additione ad ens.

[3]) Cf. S. Thomas, De Verit. q. 1: a. 1; Sic exprimitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ante... quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis.

Taipgi žiūr. S. Thomas. In Metaph. lib. IV lect. 6: Synonyma „ens“ et „res“ extrinsecus diversificantur per ordinem ad aliud et aliud nomen, quorum alterum (ens) per prius significat esse, alterum (res) essentiam. In prima quidem operatione (intellectus) est aliquid primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens.

§ 2. Apie mintines būtis ir nebūtį.

I. Mintinėmis būtimis (entia rationis) vadinasi tai, apie ką mes galime galvoti, bet ko realiai, pozityviai nėra ir negali visai būti. Tokiais dalykais yra neigimai, trūkumai ir loginiai santykiai. Tie dalykai įgyja atatinkamos reikšmės realybės pažinime ne patys iš savęs, bet iš santykių su tomis būtimis, kurias jie liečia.

II. Ypatingą čia vietą užima nebūties sąvoka. Reikalinga išsiaiškinti arčiau nebūties sąvokos prasmę ir kilmę.

1) Nebūties sąvoka yra labiausiai priešinga būties sąvokai. Nebūties sąvokos mes negalime arčiau aptarti, nė kaip nors realiai išaiškinti,[1]) nes ji neturi už save kokios aukštesnės rūšies, nes ji savo srityje negali turėti nieko už savę bendresnio. Mes negalime nebūties, kaipo tokios, patirti.

Bet mes suprantame, ką reiškia nebūties sąvoka. Kai mes galvojame apie nebūtį, juk mes apie šį tą tada galvojame; apie nebūtį galvoti juk nereiškia nieko visai negalvoti. Mat, ir kiekvienas apie ką nors galvojimas, juk nereiškia jau to, apie ką galvoji, realaus egzistavimo; neužtenka juk galvoti apie milijoną dolerių, kad jį jau realiai turėtum.

Nebūties sąvoka turi labai didelės reikšmės mūsų galvojime: ja juk remiasi pagrindinis mintijimo dėsnis — prieštaravimo dėsnis. Kai mes kalbame įsakmiai apie kokį nors individualų daiktą, mes negalime apsieiti be neigimo pagalbos, nes juo remiasi mūsų sugebėjimas pastebėti skirtumą tarp daiktų. Iš tikro, sąvokos skirtumo, daugumo, reliatyvumo, apribojimo, vieno įvykio po kito sekimo laike, užėmimo tokios ar kitokios vietos ir tt. mes negalime turėti be nebūties sąvokos pagalbos.

a) Nebūties sąvokos išaiškinimo tikroje prasmėje ir nėra reikalo ieškoti. Ji savaime aiški, kaip ir būties sąvoka. Galima bandyti aiškinti nebūties sąvoka, tik ieškant jai daugiau sinoniminių išsireiškimų: pav.: būties paneigimas, būties nebuvimas. Tad aišku, kad nebūties sąvoką mes galime turėti tik kaipo esančią santykyje su būties sąvoka.

Kaip būties sąvoka savo turiniu išreiškia būties egzistavimą (esse existentiae) ir būties esmę (esse essentiae), tai ir būties paneigimas arba nebūtis irgi gali reikšti, arba būties egzistavimo, arba būties esmės paneigimą. Kai paneigiama egzistavimas, tai dar tuo pačiu nepaneigiama galimumas galvoti apie būties esmę, apie vidujinę galimybę, apie neprieštaravimą tarp galimos egzistuoti būties elementų, net tuo nepaneigiama būties

---

[1]) Žinomas, antai, apie nebūtį šv. Augustino aiškinimo čia bandymas, kuris neduoda betgi jokio aptarimo ir tikro išaiškinimo: Nihil nec corpus est ullum, nec spiritus, nec substantiis his aliquid accidens, nec informis ulla materia, nec inanis locus, nec ipsae tenebrae, sed prorsus nihil. Opus imperfect. lib. V, n. 44.

išorinis galimumas, būtent, kad gali būti priežastis, kuri gali padaryti, kad toji būtis egzistuos. Kai paneigiama ir išorinis, ir vidujinis galimumas, tada turime absoliutų neigimą. Tai suponuoja, kad mes tikrai pažįstame kai kurių sąvokų turinio nesuderinamumą ir griežtą prieštaravimą.

b) Toliau tenka pastebėti, kad kiekvienos atskiros matomos būties sąvoką mes turime tik su pagalba nebūties sąvokos, nes tik su nebūties sąvokos pagalba mes nustatome jos vietą, laiką, veikimą, vertę. Kiekvieną tokį ir tokį daiktą vadiname jį tokiu ir tokiu, jį priešpastatydami, priešingybėje kitiems. Kiekviena atskira būtis visados savyje yra tuo, kuo nėra kita. Ta prasme turi tiesos Filono ir Spinozos pasakymas: omnis determinatio negatio.

Jei būtis neturi to, ką ji, žiūrint į jos prigimtį, turėtų turėti, tai toki dalykai vadinasi trūkumai; pavyzdžiui, aklumas, žvairumas, šlubumas, kurtumas ir tt.

c) Tokiu būdu nebūtis nėra kokia nors pozityvi, juo labiau ji nėra substancinė realybė, kaip tai yra manę kai kurie vidurinių amžių filosofai (ex nihilo, ex materia). Nebūtis yra tik mintyje, pareinamai nuo būties, su kuria turi santykį kaipo priemonė atskyrimui. Jokiu būdu tad nebūtis negali būti iš savęs šaltiniu kokios nors pozityvios būties, kokio nors pozityvaus įvykio; teisingi dėl to yra pasakymai: ex nihilo nihil fit ir ex nihilo nihil concluditur.

Nuostabiai dideles klaidas daro nebūties supratime Hegelis. Jis nebūtį identifikuoja su būtimi apskritai. Iš to, kad būties apskritai sąvokoj nėra nurodoma kokio apibrėžto turinio ir kad tokio turinio taip pat nėra nebūties sąvokoj, Hegelis tarp jų stato tapatybės santykį. Bet labai gerai kai kurie atsako Hegeliui, kad panašiai galvojant, kaip jis čia, lygia teise galima būtų sakyti štai ką: iš to, kad ir šuo, ir arklys neturi ragų, reikia šunį laikyti per vien su arkliu, sakyti kad šuo tai vis tiek, ką arklys. Tuo tarpu skirtumą čia lengva suprasti. Nesunku suprasti ir skirtumą tarp būties apskritai ir nebūties. Nebūties sąvoka neigia bet kokią būtį, o būties apskritai sąvoka tik neišreiškia jokios įsakmiai būties, jokios apibrėžtos būties. Bet būties apskritai sąvokos turinyje yra visados tai, kad ji skiriasi nuo nebūties; atimk šitą ypatybę iš būties apskritai sąvokos, turinio ir tos sąvokos nebebus.

Ant šito klaidingo savo nebūties sąvokos supratimo pagrindo Hegelis paskiau neigia prieštaravimo dėsnio realią, objektyvią vertę. Tapsmą Hegelis aiškina, kaipo būties ir nebūties vienybę. Bet jau gerai yra pastebėjęs Aristotelis, kad, kas paneigtų prieštaravimo dėsnio realią vertę, tas neturėtų protingo pagrindo kalbėti apie bet kokį realų tapsmą, nes negalima būtų realiai atskirti tapsmo nuo būties pastovumo ir pačiame tapsme apie jokius tikrus realius momentus negalima būtų pras-

mingai kalbėti. Iš tikro tai įsidėmėtina, kad, kas neigia bet kokį būties sąvokos pastovų turinį, kas neigia tikrą, būtiną realią vertę pirmųjų dėsnių, tas negali rasti protingo pagrindo kalbėti apie bet kokią realią permainą, apie bet kokį realų tapsmą.

Iš čia suprantama ir Schellingo filosofijos pagrindinė klaida, kai jis absoliučioje būtyje ant absoliutaus visokiems priešingumams indiferentiškumo pagrindo identifikuoja būtį su nebūtimi.

2) Apie nebūties sąvokos kilmę reikia pasakyti, kad ji irgi elementari sąvoka, kaip ir būties sąvoka. Galima betgi pavyzdžiais nurodyti, kaip psichologiškai ji darosi aiškesnė mūsų sąmonėje.

a) Reflektuojanti sąmonė sau prisistato savo aš ir ne aš. Ne aš, tai iš pradžių kiti daiktai. Bet paskui galima suprasti, kad galima galvoti apie tai, tartum, nebūtų jokių kitų būčių ir bandyti pagaliau galvoti apie tai, kad visai nieko nėra.

b) Antras būdas atsirasti nebūties sąvokai, išeinant iš pauzų, esančių tarp ryškesnių mūsų psichinio gyvenimo momentų. Galima galvoti apie tai, kad gali visai nieko tose pauzose nebūti.

Panašiai ir erdviniai tarpai gali duoti pagrindo aiškesnei nebūties sąvokai susidaryti.

III. Mintinėmis būtimis kai kurių vadinama tikros visiškai negalimybės, tikros nesąmonės, pavyzdžiui, medinė geležis, circulus quadratus, bet iš tikrųjų čia turima reikalo tik su atskiromis sąvokomis, kurios viena prie kitos nesiderina ir nesiduoda logiškai sujungiamos į vieną prasmingą sudėtinę sąvoką.

§ 3. Būties sąvoka yra transcendentalinė ir analoginė.

Kai žiūrime į būties sąvokos santykį su kitomis mažesnio bendrumo sąvokomis, tai ją reikia pavadinti transcendentaline ir analogine.

A) Būties sąvoka yra transcendentalinė.

I. Sąvoka vadinasi transcendentalinė, kai ji savo turinio prasme, šiaip ar taip, apima visas būčių rūšis, visas padermes, visų būčių skirtumus ir tokiu būdu prie viso ko, kas tik yra ir gali būti, galima jos turinio reikšmę pritaikyti. Tokia yra iš tikro būties sąvoka. Juk nieko nėra ir negali būti, kas nebūtų būtis.

II. Būties sąvoka yra labiausiai neapspręsta (indeterminata). Ji gali būti kitų sąvokų apsprendžiama. Bet tas apsprendimas vyksta ne tuo būdu, kad prie jos pridėtume kokį naują turinį, kurs būtų savyje skirtingas nuo būties sąvokos turinio. Tas ap-

sprendimas vyksta tuo būdu, kad tas pats dalykas su kitų sąvokų pagalba tik aiškiai išreiškiamas [1]).

III. Ir priešingai, kai žiūrime į tai, kaip per atotrauką atsiranda būties sąvoka, taigi čia turime pasakyti, kad atotrauka neprašalina iš būties sąvokos turinio kitų sąvokų turinių. Mat, būties sąvoka apima juk visų sąvokų turinius, tik jų aiškiai ir įsakmiai neišreiškia.

IV. Transcendentalumas čia visai ką kitą reiškia, negu Kanto filosofijoj. Kanto filosofijoj transcendentalumai reiškia apriorines bendras pažinimo sąlygas, šičia gi transcendentalumas reiškia dalyką esant bendriau išreiškiamą už visokių būčių turinius.

Laikantis Aristotelio ir Tomo Akviniečio mokslo, tenka pastebėti, kad transcendentalumas negali čia jokiu būdu būti subjektyvumo pažymiu, nes subjektyvumas yra vienas iš esimo rūšių, kuriam dėlto jokiu būdu negali būti priskirta transcendentalumo ypatybė. Transcendentalumas juk viršija savo pritaikymo bendrumu visas rūšis ir visus rūšių skirtingumus.

V. Būties sąvoka, būdama transcendentalinė, negali būti rūšinė. Jei ji būtų rūšinė, tai turėtų būti tos ar kitos rūšies ir prie skirtingos rūšies negalėtų būti savo turinio reikšme pritaikoma; tuo tarpu teisingai kalbame apie įvairių rūšių būtis; vadinasi, būtis nėra vienos kurios rūšies.

Būties sąvoka negali būti rūšinė, nes jokių rūšių skirtingumų ji iš savo turinio reikšmės neišskiria, kad ir įsakmiai jų neišreiškia [2]).

VI. Tokiu būdu reikia visados atsiminti, kad būties sąvoka yra savotiška savo ypatybėmis santykiuose su kitomis sąvokomis.

1) Jos turinio reikšmės bendrumas nereiškia rūšinių sąvokų bendrumo.

2) Kai kitos sąvokos, kaipo sąvokos, betarpišku būdu savo turiniu neišreiškia egzistavimo, tai būties sąvoka apima ir egzistuojančias būtis ir kitokias.

Chronologiškai imant mūsų pažinimo raidą, tenka pasakyti, kaip anksčiau jau pastebėjome, kad būtis pirmučiausia reiškia esimą, kaipo daikto egzistavimą.

B) Būties sąvoka yra analoginė.

Esame jau išaiškinę, kad būties sąvoka nėra rūšinė. Ji taipgi nėra kartu nė daugiaprasmė, bet anologinė.

---

1) Cf. S. Thom. De Verit. 2, I art. 1: Enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens...; sed, secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.

2) Cf. S. Thomas I. c. Gent. c. 25; I p. q. 2 a. 5; In III Met. 1. 8.

I. Analogine vadinasi tokia sąvoka, kuri yra taikoma prie dviejų ar daugiau daiktų dalinai toje pačioje prasmėje, dalinai skirtingoje prasmėje. Tokia kaip tik ir yra būties sąvoka: ji išreiškia tą patį, kadangi, nors neįsakmiai apima viską, kas yra ir gali būti; ji išreiškia skirtingus dalykus, jei žiūrėsime į tuos dalykus, kaipo į įvairias būčių rūšis. Dievas ir sutvėrimai, substancija ir akcidensai turi tai bendra, kad yra būtys, vadinasi, skiriasi nuo nebūties; iš kitos pusės žiūrint, reikia sakyti, kad jie skiriasi savo esme, nes kitokia būtis yra Dievas, kitokia būtis yra sutvėrimai, kitokia būtis yra substancija, kitokia akcidensai.

Taigi būties sąvoka, kaipo nerūšinė. nėra vienaprasmė, bet ir nėra visai visame skirtingos prasmės. Būtys visos turi tą panašumą, kad jos visos skiriasi nuo nebūties. To panašumo neužtenka, kad būties sąvoką būtų galima vadinti rūšimi, bet to panašumo pakanka suprasti, kad tarp visų būčių yra šis tas bendra, kad prie jų visų gali būti taikomi tie patys pirmieji dėsniai ir priskiriamos kai kurios panašios ypatybės.

II. Patyrimo faktai stovi prieš pripažinimą būties sąvokos vienaprasmiška, rūšine, o prieštaravimo dėsnis paremia aiškinimus, kad būties sąvoka nėra visame skirtingos prasmės, kai ją taikome prie įvairių būčių rūšių. Tik kai suprantame, kad būties sąvoka yra anologinė, tai aiškiai tada susideriname ir su faktais ir su pirmųjų dėsnių reikalavimais.

1) Mes iš patyrimo žinome, kad yra įvairių būčių, kaip antai, akmens, augalai, gyvuliai, žmonės, ir kad tose būtyse įvyksta kitimų, šiokių ir kitokių permainų. Tas būčių daugumas ir juose vykstą kitėjimai nebūtų galimi, jeigu būties sąvoka būtų visame vienaprasmė.

Jeigu būties sąvoka būtų visame vienaprasmė, tai negalėtų būti jokių įvairių būčių, nes už būties ribų yra tik nebūtis, kaip teisingai senovėje yra pasakęs Parmenides. Tokiu būdu, aišku, kad visame vienaprasmė būtis galėtų būti tik viena ir tai be jokių kitėjimų, be jokių akcidensų.

Taigi, aišku, kad būčių daugumo, įvairumo, būtyse kitėjimų, būtyse esamų akcidensų faktai yra nesuderinami su pripažinimu visame vienaprasmės būties sąvokos.

2) Prieštaravimo dėsnis yra nesuderinamas su pripažinimu būties sąvokos visame skirtingaprasme.

Jeigu žodis „būtis" būtų visame skirtingaprasmis ir būtų čia panašumas tik žodyje ir subjektyvioje sąvokoje, o ne realybėję, tai prieštaravimo dėsnis neturėtų pritaikymo prie realybės dalykų, bet galiotų tik subjektyvioje srityje. Kitaip sakant, jeigu žodis „būtis" reikštų visai ką kitą, kaip, pavyzdžiui, Neptūnas — planeta ir Neptūnas kaipo mitologinis asmuo, tai nebūtų jokio realaus panašumo tarp įvairių būčių, net iš atžvilgio į nebūtį; tada galėtų

kokia būtis būti identiška grynam niekui, arba nebūčiai. Bet tai yra nesąmonė.

Kvestijonuoti prieštaravimo dėsnio objektyvią vertę, tai reikštų pagaliau griauti ir jo subjektyvią mintijime vertę, nes tada būtų galima apie tą patį dalyką tuo pačiu atžvilgiu sakyti, kad jis tuo ir tuo yra ir kad jis tuo ir tuo nėra. Kvestijonuoti prieštaravimo dėsnio objektyvią vertę, tai reikštų, kaip sako Aristotelis, sunaikinti prasmingą pripažinimą kokio nors daikto, kokio nors tapsmo, kokio nors tarp daiktų skirtumo, kokios nors minties, kokio nors noro, kokios nors kalbos, kokios nors tiesos. Trumpai sakant, tada būtų panaikinama bet kokio galvojimo galimumas, kai griaunama prieštaravimo dėsnio objektyvus galiojimas, kuriuo kiekvienas galvojimas remiasi, be kurio pripažinimo bet koks galvojimas netektų visai prasmės ir būtų visai neįmanomas. Aišku, kad prieš prieštaravimo dėsnio objektyvaus galiojimo pripažinimą negalima surasti jokio protingo pagrindo, jokio prasmingo rimto priekaišto.

Visa dėl to, kas nesuderinama su prieštaravimo dėsnio pripažinimu, negali būti tiesa laikoma. Taigi ir būties sąvokos visame skirtingaprasmiškumo pripažinimas negali būti laikoma tiesa, nes tai įeitų į koliziją su prieštaravimo dėsniu.

3) Tik kai pripažįstame, kad būties sąvoka yra analoginė, tai aiškiai tada susideriname ir su patyrimo faktais, ir su pirmųjų pažinimo ir esimo dėsnių reikalavimais.

Gali būti daug įvairių būčių, nes jos visos turi tai visame bendra, kad jos skiriasi nuo nebūties; iš kitos pusės, skirdamosi nuo nebūties, jos gali būti įvairios savo esime. Tą įvairumą aiškiausiai patyrimo faktai rodo. Tas įvairumas, būdamas drauge su panašumu iš atžvilgio į nebūtį, nėkiek nesipriešina prieštaravimo dėsniui.

III. Įsisąmoninus, kad būties sąvoka yra analoginė, galima lengvai daug kame orijentuotis filosofijos srovių pagrindų vertinime.

1) Antai, štai prie kokių nusistatymų priėjo senovėje eleatų mokyklos vadas Parmenides, kai jis manė, kad būties sąvoka visame vienaprasmė:

a) Jis padarė iš to išvadą, kad gali būti tik viena būtis, kad negali būti daug būčių, kad negali būti kitėjimų, permainų būtyje, nes tai visa priešintųsi griežtam būties sąvokų vienaprasmiškumui.

b) Jei pojučiai rodo ką kitą, eleatų pažiūromis į pojučių tą patyrimą negalima žiūrėti kaipo į pažinimo šaltinį. Toks pažinimo šaltinis yra protas, o protas, girdi, rodo, kad būtis yra būtis, ir nieko kito šalia būties nėra ir būti negali, kas galėtų įvesti į būties sritį kokį įvairumą, kokį kitėjimą. Kas yra, tai yra, ko nėra, tai nėra; prie šito posakio, girdi, suvokta visa filosofijos esmė.

Ką rodo pojučiai, tai yra, tik rūkai, pro kuriuos protas įžiūri, kas tikrumoje yra ir mato, kad tikrumoje yra tik viena, amžina, nesikeičianti būtis.

c) Tik suprantant, kad būties sąvoka nėra rūšinė, kad ji yra analoginė, galima aiškiai pamatyti eleatų filosofinės mokyklos pagrindų klaidingumą.

2) Nesupratimas, kad būties sąvoka nėra rūšinė, bet analoginė, ir Spinozai nedavė galimumo išvengti klaidų pagrindiniuose filosofijos nusistatymuose.

Ir Spinoza laikosi tos pažiūros, kad yra tik viena tikra substancinė būtis. Akmenų, augalų, gyvulių, žmonių sąvokos neišreiškia tikras būtis, bet tai tik vardai, neaiškūs vaizdai, nurodą į fenomenų susigrupavimus. Tikra, substancinė būtis yra visa visame apimanti, yra dieviška. Ji pagaliau tik viena tikrai, savaimingai veikia. Pagal Spinozą išeina, kad universali būties sąvoka, kaipo tokia, ir realybėje su savo universalumo forma egzistuoja, ir dėlto niekas kitas, kas nebūtų tos substancijos ypatybė ar egzistavimo būdas, ir negali egzistuoti.

Tai prie ko priveda nesupratimas, kad būties sąvoka nėra visame vienaprasmė, nėra rūšinė, bet analoginė!

3) Priešingas Parmenido ir Spinozos ontologiniam panteizmui yra empiristinis agnosticizmas Hume'o, Stuarto Mill'o, bendrai sensualizmo, pozityvizmo. Bet šitose sistemose nėra galimumo surasti įvairioms būtims tikrą panašumui pagrindą. Tos sistemos negali atsipalaiduoti nuo kitos klaidos pažiūrose į būties sąvoką; būtent, pagal tų sistemų atstovus išeina, kad būties sąvoka visame yra skirtingaprasmė ir, kad tokiu būdu esybės sąvoka apskritai, tapatybės, prieštaravimo dėsniai neturi objektyvios vertės ir būties sąvoka pas juos tai ne kas kita, kaip labai drumstas, visai neaiškus vaizdas, su kuriuo asociacijų būdu sujungtas yra pavadinimas „būties". Pirmieji dėsniai susidaro empirinių asociacijų pagalba ir paveldėjimo dėka įgyja pastovumą; tie dėsniai yra reikalingi pažinimui, kaip ir gramatikos taisyklės, bet jie turi pritaikymo tik fenomenų srityje. Būties kategorija-substancija čia reiškia fenomenų rinkinį; už fenomenų ribų substancija tai tik žodis, flatus vocis. Taipgi priežastis čia reiškia tik fenomenų vienų po kitų sekimą. Silogizmas čia tai tik žodžiais paremtas išvadžiojimas be tikros įrodomos galios, nes tose sistemose nėra vietos būtinumą ir visuotinumą reiškiančiai premisai. Indukcija irgi negali privesti prie kokios nors būtinos išvados.

Šitoks absoliutus nominalizmas, aišku, neduoda jokio tikro pagrindo įrodyti, pavyzdžiui, kad egzistuoja Dievas, kad žmogus turi dvasinę sielą. Bet čia nėra vietos ir žmogui, kaipo tam tikrą pastovią prigimtį turinčiai būčiai, ir bet kokiai tikrai, vadinasi, objektyviai tiesai, nes čia nėra vietos pripažinimui tapatybės ir prieštaravimo dėsniams realios, objektyvios vertės.

Tiesa tose sistemose neišsitenka pirmučiausia dėl to, kad

čia neturi tikros, pastovios prasmės būties sąvoka, kuri yra pirmoji, pagrindinė sąvoka, prie kurios turi derintis visos kitos sąvokos. Kai tam būties žodžiui neduodama tikra reikšmė, tai paskui negalima surasti bet kokio realaus tarp daiktų sąryšio; nežinant gi jokio realaus sąryšio tarp daiktų, nėra realaus pagrindo tarp jų santykiams nustatyti. Bet čia nėra realaus pagrindo ir apie tą patį dalyką kalbėti dviem atvejais kaipo apie tą patį realiai identišką dalyką. Taigi čia negali būti vietos bet kokiai savo vertėje patikrintai sąvokai, bet kokiam tikram sprendimui, bet kokiai tiesai.

4) Kantas giliau nesvarstė būties sąvokos. Jis jos turinį laiko ne patyrimo medžiagoj su atotraukos pagalba įžiūrėtą, bet kaipo apriorinę kategoriją, apriorinį dėsnį, kurio pagalba grupuojame pojučių jutimus.

Kanto teoretinėje filosofijoje tad būties, kaipo tokios, sąvoka išrodo visai vienaprasmė, bet kaipo proto apriorinis dėsnis ji neturi realios, objektyvios reikšmės. Tas apriorinis dėsnis negali duoti jokio pagrindo kalbėti apie realius daiktus, apie realius tarp daiktų sąryšius, apie realius dėsnius, na, ir apie realų žmogų.

Tiesa, Kantas kalba apie daiktą savyje, apie tai, kad daiktas savyje (Ding an sich) veikia mūsų pojučių galias, bet šitie dalykai pas jį nėra kritiškai patikrinti; jis juos priima dogmatiškai; jų pripažinimas prieštarauja jo paskui nustatomoms veikale „Kritik der reinen Vernunft“ teoretinio proto pozicijoms [1]).

Kanto prieštaravimų pilnoje sistemoje, ir tai pačiuose pagrindiniuose dalykuose, negalima rasti tvirto pagrindo pasaulėžiūrai.

Tai visa pareina pirmučiausia, logiškai imant, iš to, kad jis tinkamai nenusistatė pažiūros į būties sąvoką, nesuprato, kad ji nėra visame vienaprasmė, kad ji jau ir dėlto negali būti aprioriniu proto dėsniu, arba kategorija. Iš kitos pusės čia reikia pastebėti, kad jis nepagalvojo apie tai, kad būties sąvoka turi realų pritaikymą prie viso, kas tik yra, ir kad yra realiai įvairios būčių rūšys.

5) Evoliucionistinis panteizmas, antai, Fichtės ir Hegelio irgi neduoda vietos tikram būties sąvokos supratimui.

Fichtė, bandydamas iš prieštaravimų paliuosuoti Kanto sistemą, pirmučiausia čia kreipė dėmesio į šiuos dalykus: a) Kanto sistemoj jam išrodė nesuprantama, kaip galima būti tikram, kad subjektyvios kategorijos galėtų turėti pastovų ir būtiną pritaikymą fenomenų tvarkyme: iš kur, pavyzdžiui, žinoma, kad šiai štai fenomenų grupei reikia pritaikyti substancijos kategoriją, o anai fenomenų grupei priežastingumo kategoriją? Iš kur žinoma, kad visada fenomenai pasiduos proto dėsniais tvarkomi? Pas Kantą

---

[1]) Žiūr. v. „Pagrindiniai gnoseologijos klausimai“ pusl. 51 ir sek.

protas įžiūrėjimo galios neturi, jis yra tik savo aprioriniais dėsniais jutimų organizatorius pirmučiausia į sprendimus. Fichtė čia nematė kitos išeities, kaip sakyti, kad patys fenomenai turi kilmę iš pažįstančio subjekto; tada nenuostabu, kad to paties pažįstančio subjekto dėsniai prie tų fenomenų turi pritaikymą. b) Tik Fichtė pažymi, kad ir pažįstantį subjektą, kuriame yra aprioriniai pažinimo dėsniai, reikia suprasti aiškiai kaipo universalų. Tai visos žmonijos protas, kuris savo evoliucijoj kuria dorovinę tvarką, teisę, mokslus, filosofiją, religiją. Žmonijos protas evoliucijoj—tai, pagal Fichtę, tikras realus Dievas.

Jau su tuo Fichtės evoliucionizmu nesuderinama yra tapatybės, prieštaravimo dėsnio objektyvi vertė. Taigi čia nėra vietos objektyviai realios būties sąvokai.

Da ryškiau pabrėžia su proto ir realybės dėsniais nesiskaitymą absoliutaus idealizmo ir evoliucionizmo skelbėjas Hegelis. Jis aiškiai skelbia, kad prieštaravimo dėsnis neturi pritaikymo nuolatinėje evoliucijoje esančioje realybėje. Bet tuomet visokia kalba apie realius daiktus netektų visai prasmės, nes negalima būtų atskirti, kas realu, o kas tik svajonė; tada filosofija ir bet koks kitas mokslas negalėtų turėti jokio tikro objekto, jokios tad protingos prasmės.

Lengva suprasti Hegelio filosofijos pagrindinę klaidą. Jo filosofijoj būties sąvoka neturi objektyvios pastovios vertės. Tarp evoliucijos momentų pas jį negalima rasti pagrindo kokiems realiems santykiams, realiems sąryšiams. Būties sąvoka tada išrodo esanti visame skirtingaprasmė. Bet tada nustoja jokios tikros prasmės kalba ir apie evoliuciją, nes, nežinant jokių realių santykių ir sąryšių tarp evoliucijos momentų, pati tapsmo sąvoka, pati evoliucijos sąvoka visai netenka prasmės.

Kas klaidingai supranta būties sąvokos prasmę, tas ir kitų sąvokų ir sprendimų atžvilgiu, logiškai išvadas darydamas, turi prieiti prie visokių nesąmonių.

IV. Esame tad pakankamai įrodę, kaip svarbu suprasti, kad būties sąvoka yra analoginė. Dabar reikia arčiau į analogiškumo prasmę įsižiūrėti bent tiek, kiek čia ontologijai reikalinga.

1) Dvejopą atskiriame analogiją: atribucijos (analogia attributionis) ir proporcijos.

a) Atribucijos analogija yra tada, kai tas pats žodis taikomas savo vyriausioje prasmėje vienai analogijos paliečiamai būčiai, o kitoms kaipo priklausomoms nuo anos. Pavyzdžiui, tokiu būdu vyriausiai yra taikoma būties sąvoka Dievui, kaipo absoliučiai būčiai, ir kitoms būtims, kurios priklauso nuo Dievo. Atribucijos analogija yra ir tarp substancijos ir akcidensų: substancija savyje egzistuoja, o akcidensai substancijoj.

Atribucijos analogija gali būti vidujinė ir išorinė.

Ji vadinasi vidujinė, kai pačiose analogijos paliečiamose būtyse yra vidujinis tai analogijai pagrindas. Toks vidujinis ana-

logijos pagrindas yra, kai būtimis vadiname ir Dievą, ir sutvėrimus, substanciją ir akcidensus, nes pačią jų esmę liečia tos sąvokos turinys.

Analogija bus išviršinė, kada nevisose būtyse, prie kurių sąvoka taikoma, turi vidujinį pagrindą. Pavyzdžiui, kai sakome, kad žmogus yra sveikas, valgis yra sveikas, odos spalva yra sveika: žmogų sveikata liečia vidujiniu būdu, valgis tik gali prisidėti prie žmogaus sveikatos, odos spalva yra tik žmogaus sveikatos ženklas.

b) Proporcijos analogija yra, kada analogatams [1]) priskiriame tą pačią sąvoką dėl jų tame panašumo su trečia būtimi. Ir toji analogija gali būti vidujinė ir išorinė.

Analogija vidujinės proporcijos, antai, sakoma, kad yra tarp pačių akcidensų, nes jie visi egzistavimą turi substancijoj.

Analogija išorinės proporcijos sutinkama įvairiuose poetiškuose, oratoriškuose palyginimuose. Pavyzdžiui, sakoma, kad žydinti pieva juokiasi, kad išdžiūvusi žemė trokšta vandens, kad tiesa šviečia.

2) Kalbant apie visam kam taikomą būties sąvoką, reikia pasakyti, kad čia turime reikalo su vidujine analogija, nes visų analogatų esmėje ji turi pagrindą. Čia turime reikalo vienur su atribucijos, kitur ir su proporcijos analogija. a) Antai, kai vadiname būtimis ir Dievą, ir sutvėrimus, tai čia turime reikalo su atribucijos analogija, nes čia nėra reikalo, kad suprastume tai analogijai pagrindą, ieškoti dar ko trečio šalia Dievo ir sutvėrimų; Dievo būtyje ir sutvėrimų būtyse mes matome pagrindą sakyti, kad Dievas yra absoliuti būtis, o sutvėrimai yra nuo Dievo priklausomi[2]). Panašiai ir substancija ir akcidensai yra atribucijos analogijos santykyje, nes ir čia nereikia ieškoti ko trečio, kas paaiškintų santykį tarp substancijos ir akcidensų; suprantant, ką reiškia substancija ir ką reiškia akcidensai, aišku, kad substancija savyje egzistuoja, o akcidensai egzistuoja substancijoj.

b) Kai kalbame apie santykius tarp pačių akcidensų, tai čia taikoma vidujinė proporcijos analogija, nes akcidensai turi tarp savęs santykių pirmučiausia kaipo egzistuojantieji substancijoj. [3]).

---

[1]) Analogatais vadiname būtis, apie kurių analogiją kalbame.

[2]) Klydo kai kurie vidurinių amžių filosofai (cfr. S. Thomas. De Potentia q. 7 a 7: Quidam dixerunt quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed aequivoce pure. Et huius opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet) sakė, kad tarp Dievo ir sutvėrimų nėra jokios sąvokų analogijos. Negalima esą sakyti, kad Dievas yra, kad Dievas yra geras, bet tik, kad Dievas yra esimo ir daiktų gerumo priežastis.

Bet šita Rabbi Moyses Maimonides pažiūra yra klaidinga, nes juk ir Dievas skiriasi nuo nebūties, taigi yra būtis; Dievas turi visa tai, kas priklauso Jo būčiai ir, aišku, niekam nieko blogo nenori ir nedaro, taigi yra geras.

[3]) Čia nematome reikalo leistis į subtilius ginčus, liečiančius įvairias analogijos rūšis ir jų pritaikymus.

II SKYRIUS

Aktas ir potencija (aktualus ko turėjimas ir reali galimybė).

§ 1. Akto ir potencijos pripažinimas turi pagrindą patyrimo faktuose.

I. Kad yra įvairių permainų daiktuose, tai yra aiškus patyrimo faktas. Yra antai pasikeitimų vietos atžvilgiu: daiktas, antai, juda; bejudėdamas jis nekartą susitinka su kitu daiktu ir jį pajudina, jei yra mažesnis, arba, atsimušęs į jį nustoja savo judėjimo dalies ir kartais visai sustoja, jei daikto, į kurį atsimuša, negali visai pajudinti. Augalai, antai, išauga iš sėklų, beaugdami didėja, keičiasi savo išvaizdoje. Bendrai gyvos būtys gema, auga, sensta, užbaigia savo gyvenimą. Gyvos būtys augdamos asimiliuoja maistą, perdirbusios paverčia jį savo kūno dalimi. Šiltas daiktas prie tam tikrų sąlygų atšąla. Plaukai pražyla. Ir kitokių įvairių judėjimų ir permainų konstatuojama pasaulyje esančiose būtysė.

II. 1) Analizuojant permainų faktus, tenka pasakyti, kad permaina tai yra daikto perėjimas iš vieno stovio į kitą [1]). Pirmučiausią čia tenka konstatuoti, kad turi būti, kas keičiasi, turi būti keitimosi subjektas, kurs pereina iš vieno stovio į kitą. Tame perėjime keitimosi subjektas jau iš pat pradžių turi šiuo tuo būti, o ne niekuo; jau jis turi ką nors savyje aktualiai turėti; kitaip nebūtų, kas pereina iš vieno stovio į kitą, nebūtų keitimosi subjekto. Bet iš kitos pusės tas keitimosi subjektas, kurs pereina iš vieno stovio į kitą, prieš tą perėjimą negali jau viską, ką tik jis gali įgyti, turėti aktualiai; mat, kitaip jis negalėtų nieko naujo įgyti, negalėtų būti jame jokių permainų, jokio perėjimo iš vieno stovio į kitą.

Taigi daiktas, kuriame vyksta permainos, kuris keičiasi, dalinai jau turi šį tą aktualiai, jau yra šiuo tuo aktualiai, dalinai da kai ko neturi, būtent, to, ką per permainas, pakitėjimus gali įgyti.

2) Kai daiktas (kitėjimo subjektas) įgyja per permainą šį tą naują, tai reiškia, kad jis prieš permainą to neturėjo, bet galėjo tai įgyti.

Tai, ką daiktas prieš permainą turėjo savyje, ir tai, ką jis jau įgijo per permainą, per pakitėjimą, Aristotelio filosofijoj vadinasi aktas, būtent, tai, kuo daiktas yra aktualiai.

Ką per permainą daiktas įgijo, prieš permainą turėjo jis bū-

---

[1]) Žinomas yra Aristotelio klasiškas judėjimo, permainos aptarimas: actus entis in potentia quatenus in potentia (aktualizavimo procesas to, kas buvo galimybėje).

ti galimybėje tai įgyti, nes, jeigu tai, ką jis įgijo, prieš įgijimą jokiu būdu nebūtų buvę galimumo su juo suderinti, tai jis to būtų ir negalėjęs įgyti. Ne viską juk daiktas ir gali įgyti, ne visais atžvilgiais gali keistis, ne į viską gali keistis. Vanduo, pavyzdžiui, gali pasikeisti į ledą, bet negali pasikeisti į geležį. Iš kviečių sėklos negali išaugti beržas. Medis negali išmokti kokios nors kalbos, o žmogus gali. Iš čia aišku, kad daikte, kurs per permainas, per pakitėjimus šį tą nauja įgyja, turėjo prieš permainą būti atatinkamos realios galimybės, dėl kurių jis gali tai, o ne kita ką įgyti. Toji reali galimybė vadinasi potencija. Kiekvieną dėlto būtį, kuri tik gali keistis, reikia laikyti susidedančia iš akto ir potencijos (iš to, ką realiai turi, kuo realiai yra, ir iš realių galimybių).

3) Kad kiekviena būtis, kuri gali kokiu nors atžvilgiu keistis, susideda iš akto ir potencijos, dar bus aiškiau iš šių pavyzdžių: kas miega, tuo tarpu aktualiai nemato, bet jis negali būti dėl to laikomas neregiu. Žmogus, kurs sėdi, tada aktualiai nevaikščioja, bet jis turi realią galimybę vaikščioti (žinoma, jei turi atatinkamai sveikas kojas). Žmogus, kurs aktualiai nepareiškia tam tikrų jausmų, aktualiai to ar to neturi atmintyje, nereiškia, kad jis nieko daugiau ir negali pareikšti. Vadiname žmogų muziku, nors jis aktualiai kokiu tarpu ir muziko veiksmų nedarytų. Vadiname žmogų mediku, inžinierium, poetu, nors jis tuo momentu ir neužsiimtų gydymu, inžinieriaus, poeto darbu.

Taigi, kas keičiasi, pereina iš vieno stovio į kitą; vadinasi, jis yra šiuo tuo ir dar yra jame galimybė būti tokiose ar kitokiose ribose kitu kuo; kitaip sakant tai, kas gali keistis, turi susidėti iš akto ir potencijos.

4. Toji potencija turi būti reali, nes kitaip reiktų sakyti, kad daiktuose yra realiai tik aktualybės ir kad nieko dėl to realiai naujo negali daiktuose įvykti, negali būti jokio perėjimo prie kokio nors naujo stovio; kitaip sakant, kad daiktuose negali būti realių permainų.

Bet faktas yra, kad realios permainos daiktuose įvyksta. Taigi daiktuose turi būti ne tik tai, ką daiktai turi aktualiai, bet ir tikros realios galimybės, kurių srityje daiktas gali būti apspręstas kokia nauja ypatybe, kokiu nauju stoviu.

5) Kas yra apsprendžiamas kokiu nauju stoviu, reiškia, kad jis jo pirma aktualiai neturėjo. Jame tik buvo reali galimybė tai turėti. Kad jis iš realios galimybės stovio tuo atžvilgiu galėtų pereiti į aktualybę, kad jis aktualiai tai turėtų, reikia tam veikiančios kitame galios, kuri aktualiai tai turėtų ir padarytų, kad tai, kas aname (būtent, kitėjimo subjekte) buvo tik realioje galimybėje, galėtų tapti aktualybe.

Tokiu būdu daiktuose yra realių santykių, kaip antai, veikimas ir veikimo rezultatų priėmimas.

III. Šitą tik ką čia išdėstytą mokslą apie tai, kad būtys, kurios keičiasi, susideda iš akto ir potencijos, pirmutinis aiškiai formulavo Aristotelis. Jam davė progos giliau šituo dalyku susidomėti keistos kai kurių senųjų filosofų pažiūros į būtį ir tapsmą. Būtent, čia kovojo ypač dvi filosofinės mokyklos: Heraklito ir eleatų (Ksenofanes, Parmenides, Zeno, Melissus).

1) Heraklitas skelbia, kad nieko nėra pastovaus, kad viskas yra judėjime, πάντα ῥεῖ (viskas teka).

Aristotelis pripažįsta, kad yra permainų, kad yra judėjimų, bet, kad yra taipgi ir pastovumo, aktualumo. Kas paneigia pastovumą, apsprendimą būtyse, tasai griauja ir tapsmą, judėjimą; juk negali būti judėjimo, jei nėra kam judėti; negali būti tapsmo, jei nieks nieko neįgyja arba nieko nenustoja. Kai nėra keitimosi subjekto, judėjimo subjekto, tai keitimasis, tapsmas virsta žodžiais be prasmės, nieko nereiškiančiais. Jei yra judėjimo subjektas, tai jis jau šiuo tuo yra, kai pradeda judėti, kitaip jis būtų nebūtis, ir kaipo toks negalėtų būti keitimosi subjektu, negalėtų keistis, negalėtų judėti: nesąmonė juk būtų kalbėti apie nebūties judėjimą, keitimąsi. Heraklitas, skelbdamas, kad viskas absoliučiai keičiasi, kad nieko nėra pastovaus, užkvestijonavo tokiu būdu ir objektyvią realią vertę prieštaravimo dėsnio. Bet, kas nepripažįsta prieštaravimo dėsniui realios vertės, tasai irgi negali rasti protingo pagrindo kalbėti apie bet kokį tapsmą, apie bet kokią permainą, apie bet kokį judėjimą. Tuomet juk negalima būtų rasti protingo pagrindo atskirti judėjimą nuo nejudėjimo, tapsmą nuo pastovumo, būtį nuo nebūties, protingą nusistatymą nuo nesąmonės. Tada ir Heraklito pažiūra apie tapsmą neturėtų kuo realiai skirtis nuo nesąmonės, nuo nebūties.

Šita tapsmo filosofijos kritika turi tikros vertės ne tik prieš Heraklitą, bet ir prieš šių laikų absoliutaus aktualizmo, absoliutaus evoliucionizmo ir absoliutaus reliatyvizmo pozicijas.

2) Eleatų filosofinės mokyklos vadas Parmenides, pasiremdamas tapatybės ir prieštaravimo dėsnių visame pritaikymu, skelbė, kad mes protu turime paneigti bet kokį judėjimą ir sakyti, kad negali būti daug būčių, kad yra ir gali būti tik viena nesikeičianti, amžina būtis; pojučiai judėjimų ir daugybės būčių įsivaizdavimais, šmėklomis nori žmogų suvedžioti, bet protingas žmogus turi laikytis to, ką rodo įžvelgiąs į pačią realybę protas. Dviem čia argumentais ypatingai operavo Parmenides: a) Iš būties negali pasidaryti būtis, nes jau yra būtis, o iš nieko niekas negali atsirasti; taigi visiškai absoliučiai niekas negali atsirasti [1]. b) Esybėje negali atsirasti apribojimo, kitoniškumo, daugumo, [2]

---

[1]) Ex ente non fit ens, quia iam est ens, et ex nihilo nihil fit; ergo simpliciter et absolute nihil fieri potest.

[2]) Ens limitari, diversificari et multiplicari nequit a seipso, ut patet sed neque ab alio, nam praeter ens seu esse est solum non ens, et non ens nihil est; ergo ens remanet unum, indivisum et unicnm.

pareinančių iš jos pačios; bet taip pat to negali atsirasti iš kur kitur, nes yra tik būtis ir nebūtis, o iš nebūties nieko negali atsirasti. Aristotelis į tai atsakė, kad yra ne tik aktuali būtis ir nebūtis, bet yra ir potenciali būtis (arba, tiksliau sakant, potencialus būties elementas). Ir toji potenciali būtis, kaip tik ir duoda pagrindą permainoms daiktuose, būčių įvairumui ir daugumui.

Taigi iš čia nesunku suprasti Parmenido argumentų klaidingumą. Būtent: iš to, kas yra būtyje aktualiai, nieko joje neįvyksta, nes jau tai joje yra aktualiai, pavyzdžiui, iš statulos nepasidaro statula, nes jau yra statula; bet tai, kas įvyksta, pirma buvo galimybėje (o ne aktualiai), ir tokiu būdu įvyksta iš potencialios būties (potencialaus būties elemento); potenciali būtis yra apsprendžiamu ir pakitėjimą priimančiu subjektu; pavyzdžiui, atsiranda statula iš medžio, kuriame pirmiau ji buvo galimybėje[1]).

Toji potenciali būtis, tas, kas kinta, iš ko, pavyzdžiui, atsiranda statula, a) nėra nebūtis, nes iš nieko juk niekas neatsiranda, kaip teisingai sako Parmenides; b) nėra tik paneigimu ar trūkumu atsirasiančios statulos, nes ir paneigimas, ir trūkumas savyje yra niekas, o iš nieko niekas negali atsirasti; be to, juk paneigimas ir trūkumas statulos yra taipgi ore ir vandenyje, o betgi iš jų (vandens ir oro) negali statula atsirasti; c) nėra medžio esmė, kurios dėka medis jau aktualiai yra tuo, kuo yra; nėra potenciali būtis taipgi išvaizda medžio, iš kurio bus daroma statula, nes toji išvaizda jau yra aktualiai, o iš aktualios būties, kaipo tokios, niekas juk nesidaro; d) toji potenciali būtis nėra taipgi statulos darymo vyksmas, nes turėjo šis tas būti potencialiai medyje, ko dėka gali atsirasti statulos darymo vyksmas.

Taigi potencialumas, iš kurio atsiranda statula, yra medyje, kaipo reali galimybė tapti statula; tokios galimybės tapti statula nėra vandenyje ir ore.

Tomas Akvinietis patobulino Aristotelio mokslą apie potencialią būtį, aiškiau atskirdamas realią galimybę nuo paprastos galimybės. Kai kalbame apie realias galimybes, tai turime reikalo su judėjimų, permainų pagrindu. Tuo tarpu Dievas gali ką sukurti iš nieko, gali ką į nieką paversti. Čia šitų Dievo veiksmų atžvilgiu netenka kalbėti apie judėjimą, apie kame vykstančią permainą (apie judėjimo subjektą); taigi ir apie realią galimybę, kuri būtų aktualizuojama.

Panašiai su pagalba potencialios būties pripažinimo galima atsakyti į Parmenido argumentą prieš būčių daugybę, įvairumą ir ribotumą. Mat, kai tas, kas buvo tik realioje galimybėje, yra

---

[1]) Etenim ex ente in actu non fit ens, quia iam est ens, vg. ex statua non fit statua; sed id quod fit, prius erat in potentia et fit ex ente in potentia, vg. statua fit ex ligno, in quo prius erat in potentia: ex eo fit tamquam ex determinabili seu mutabili subiecto. Cf. Aristoteles. Physic. l. I c. 8; Metaphys. l. I, c. 5; l. IV, l. IX.

aktualizuota, tai toji būtis, kurioje tai dedasi, nėra nustojus savo potencialumo kitais atžvilgiais; pavyzdžiui, medis, iš kurio atsirado statula, gali netekti statulos formos ir gali naują kokią formą priimti. Kol statulos forma yra medyje, ji, kaipo to medžio individuali forma, kaipo toji pat individuali forma, negali būti kitur kur realizuota, bet kitoje medžiagoje gali būti realizuota panaši forma; pavyzdžiui, kieno nors atvaizdavimas gali būti išreikštas įvairiose medžiagose ir įvairiose vietose nesuskaitomą daugybę kartų.

§ 2. Įsakmesnis akto ir potencijos supratimo išsiaiškinimas iš jų tarp savęs palyginimo.

I. Palyginimas tobulumo atžvilgiu.

1) Potencija (reali galimybė) suprantama tik iš santykio su aktualybe. Pavyzdžiui, galimybė tapti šiltam negali būti minties objektu be santykio su tikru aktualiu šiltumu. Nieks negalėtų žinoti, kas yra reali galimybė regėti, kulti, jeigu nežinotų, kas yra aktualus regėjimas, kūlimas.[1])

2) Toje pačioje būčių rūšyje aktas (aktualumas) yra tobulesnis, vertingesnis negu potencija, negu reali galimybė tą aktualumą įsigyti. Dievas kaipo tobuliausia būtis negali savyje turėti kokių netobulumų, taigi negali savyje turėti kokių realių galimybių, kurios paskui galėtų būti realizuotos, nes tuomet išeitų, kad Dievui to ar to stinga, taigi kad Jis yra netobulas[2]). Klysta dėlto Bergson, laikydamas tapsmą visados tobulesniu negu pastovią būtį; ta jo klaida suprantama, kai jis nusistatė pastovumo sąvoka ant inercijos ir didžiausio netobulumo pagrindo.

3) Kai aktas ir potencija lyginami esą įvairiose rūšyse (aktas vienoje, potencija kitoje), tai potencija gali būti vertingesnė už aktą. Pavyzdžiui, reali galimybė piešti, kuri yra gerame menininke (kurs tuo momentu nepiešia, dėlto sakome pas ją tada yra tik reali galimybė piešti) yra vertingesnis dalykas negu pas nemokšą, nevykėlį, kurs aktualiai tuo momentu ką piešia.[3])

4) Kai reali galimybė yra ekskliuzyviai tik galimybė prie to aktualumo, kuris nustato jos visame prigimties rūšį, tai tokia reali galimybė yra visados tos pačios kategorijos su atatinkama, ji įprasminančia aktualybe. Jei reali galimybė yra substancinė potenciali būtis, tai ir aktas taipgi bus substancijos srities; jeigu reali galimybė yra akcidensų srities, tai ir ją atitinkanti aktualybė,

---

[1]) Cfr. F. Thomas In IX Metaph. l. 10: quae inteliguntur oportet esse actu; propter quod ex actu cognoscitur potentia.

[2]) Cfr. S. Thomas. In I sent. D. XVII 2. 1, a 1: in quolibet genere actus est nobilior quam potentia quantum ad illud genus.

[2]) ibid.. in diverso autem genere potentia potest esse nobilior actu.

aktas irgi turi priklausyti akcidensų rūšiai. Pavyzdžiui, mintijimo galia ir mintijimo aktas yra abudu akcidensų srities.

Gal kas pasakys, kad nevisada taip yra: juk substancija gali turėti rolę realios galimybės santykyje su akcidensais Bet čia reikia žinoti, kad substancija nėra tik akcidensų apsprendžiama, kad ji pirmoje eilėje ir svarbiausiai yra apspręsta substancinės formos. Tai geriau paaiškės, kai kalbėsime apie substanciją ir akcidensus specialiai. O šičion kalbėjome apie tokią realią galimybę, kuri specifiškai ir pirmoje eilėje gali būti apsprendžiama atatinkamos aktualybės.

5) Aktas savyje ir bendrai yra pirmesnis už potenciją ir žiūrint į visa, kas tik egzistuoja, ir žiūrint į pažinimo tvarką. Mat, pati reali galimybė be pagalbos kokios aktualios būties negali būti aktualizuota. Iš kitos pusės negali egzistuoti tokia būtis, kuri visa tik iš realių galimybių susidėtų, nes, kas egzistuoja, turi jau šiuo tuo būti aktualiai.[1])

Bet toje pačioje būtyje reali galimybė yra ankstybesnė už atatinkamą aktualybę, nes, kas jau kuriuo atžvilgiu aktualizuotas, tas negali tuo pačiu atžvilgiu būti realioje galimybėje.

II. Santykis tarp akto ir galimybės ribotose būtyse.

1) Aktas ir potencija skiriasi tarp savęs realiai, nes negali būti tas pats apsprendžiantis ir apsprendžiamasis, kurs ką įgyja per apsprendžiančiojo veikimą. Negali juk būti tas pats, kurs žinią suteikia ir kurs tą žinią gauna; turi būti juodu realiai skirtinos būtys.

Gali kartais būti tos pačios būties dalys, kurių viena kitą aktualizuoja, kitą veikia; bet tuomet tos dalys turi būti skirtingos. Šiaip ar taip, visados galioja principas, kad, kas keičiasi, tai keičiasi su pagalba kito.[2]) Omne quod movetur, ab alio movetur. Omne quod mutatur, ab alio mutatur.

2) Toje pačioje būtyje niekas tad negali būti kartu ir aktas, ir potencija. Mat, reali galimybė yra paneigimas aktualybės, tad negali tuo pačiu būti, taigi kartu būti.

---

[1]) Cf. S. Thomas I c. g. c. 16: Quamvis id quod quandoque est in potentia quandoque in actu, prius sit tempore in potentia, quam in actu, tamen simpliciter actus prior est potentia, quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquod quod sit in actu. (Ratio manifesta est, quia vel dicenda esset esse ante quam sit, vel dare sibi quod non habet). Omne igitur quod est aliquo modo in potentia habet aliquid prius se. Cf. in I Met., l. 12.

Cf. S. Th. Fn IX Met. l. 7: Sed potentia non potest definiri nisi per actum... Ergo est necessarium quod ratio actus praecedat rationem potentiae, et notitia actus notitiam potentiae.

[2]) Cf. Arist. VIII Metaph. l. II; et S. Thomas in IX Met. 1. 1.; cf. Arist. VII Phys. 1. II.

Bet įvairių realių dalykų atžvilgiu gali būti tas pats kartu ir realios galimybės santykyje ir turėti aktualybę, aktą. Pavyzdžiui, substancinė forma yra aktas iš atžvilgio į pirmąją materiją, ir toji pat substancinė forma yra reali galimybė iš atžvilgio į būties egzistavimą.

3) Nėjokia reali galimybė negali viena egzistuoti, nes egzistavimas yra aktas, ir visa, kas egzistuoja, jau šiuo tuo aktualiai yra, tuo tarpu reali galimybė neturi savyje ko nors aktualaus, nėra kokia nors aktualybė.

Kas kita aktas. Nėra jokio negalimumo, kad aktas egzistuotų vienas be realios galimybės. Antai, Dievas, kaipo tobuliausia būtis, neturi savyje jokios realios galimybės.

4) Reali galimybė jau turi apribojimą iš savęs. Mat, reali galimybė yra tapti tuo, o ne kitu kuo. Pavyzdžiui, gali būt kame reali galimybė regėti, bet ne lakioti; kas kita yra galimybė regėti, kas kita girdėti. Bet reali galimybė yra savo srityje apribojama ir akto. Pav., kas nieko kokioje srityje dar nežino, tas turi platesnę galimybę tos srities žinių įsigijimo atžvilgiu, negu tas, kurs daug ką iš tos srities jau žino.

5) Kas yra aktualiai, tas negali būti apribotas iš aktualumo, iš akto priežasties. Jis iš savęs yra neaprėžtas tobulume. Gali būti realiai aprėžtas tobulume tik dviem atvejais:

a) Kai aktas yra realizuotas tame, kas buvo realioje galimybėje; tada jis yra apribotas; mat, aktas atatinka realios galimybės talpumą. Toks pat aktas, kurs priimamas būtyje, turinčioje realią galimybę jį priimti, gali būti realizuotas daug kartų, kiek bus tokių esybių, turinčių tokią pat realią galimybę.[1])

b) Kai aktas, būdamas aktas savo srityje, yra pats reali potencija iš atžvilgio į aukštesnės rūšies aktą; privedama pavyzdys angelų, kurie savo esmės srityje yra gryni aktai, bet iš atžvilgio į egzistavimą, jų esmė yra realios galimybės rolėje.[2])

6) Iš dviejų aktų, kaipo tokių, negali susidaryti tikrai viena būtis, nes dvi būtys negali būti viena būtis. Mat, aktas vienas skiriasi nuo kito, negali būti vienas kitame realizuotas, nes realizavimas galimas tik potencijoj.[3])

---

[1]) Cf. S. Thomas. Comp. theol. c. 16: Nullus actus invenitur finiri nisi per potentiam quae est eius receptiva.

Cf. Contra Gentes l II, c. 15: Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest.

[2]) Cf. S. Thomas Quodlib. V a. 6 ad 4: Non ab ipso esse sumitur differentia, sed magis ex habitudine ipsius substantiae ad esse.

[3]) Cf. S. Th. In VII Met. l. 13: Duo enim quae sunt in actu, nunquam sunt unum actu... Et hoc ideo quia actus habet virtutem separandi et dividendi. Unumquodque enim dividitur ab alio per propriam formam. Unde ad hoc quod aliqua fiant unum actu, oportet quod omnia concludantur sub una forma, et quod non habeant singula singulas formas, per quas sint actu. Quare patet, quod si substantia particularis est una, non erit ex substantiis in ea exsistentibus actu.

Kai aktas realizuojasi potencijoj, tai tada atsiranda viena būtis, o ne dvi, nes yra tik vienas aktas.[1])

III. Perėjimas besikeičiančio subjekto iš potencijos į aktą.

1) Tas pats subjektas negali būti tuo pačiu laiku ir tuo pačiu atžvilgiu ir potencijoj, ir ją atatinkame akte. Bet tas pats subjektas gali būti akte egzistavimo atžvilgiu ir potencijoj kokio veikimo atžvilgiu.

2) Keitimosi subjektas negali patsai iš savęs pereiti į aktą. Kas tai neigtų, tas turėtų tuo pačiu pripažinti šią aiškią nesąmonę: tas pats subjektas turėtų tą aktą — nes jis jį sau turėtų duoti, o negalėtų sau duoti, jeigu jo neturėtų; ir kartu to akto neturėtų — nes jis laikomas esąs galimybėje iš atžvilgio į tą aktą, nes tik tokiame atvejyje yra prasmė kalbėti apie perėjimą iš potencijos į aktą.

Taigi kiekviena permaina suponuoja skirtiną subjektą, kuris jau aktualiai turi tai, ką jis gali suteikti subjektui esančiam realioje galimybėje tai priimti. Quidquid movetur ab alio movetur. Įsigalvojant į visų pasaulyje permainų galimumą, tenka pripažinti, kad turi būti gryno akto, tobuliausia esybė, kaipo galutinė priežastis visų daiktų egzistavimo.

3) Kiekviena būtis veikia tiek, kiek ji yra akte, kiekviena būtis kokį naują stovį gali įgyti, kiek ji yra potencijoj.

IV. Akto ir potencijos padalinimai.

1) Akto žinotinesni padalinimai yra šie:

a) Grynas aktas ir negrynas aktas (actus purus, actus non purus). Grynas aktas, kuriame nėra jokio potencialumo, jokio apribojimo; tokia būtis yra tobuliausia būtis, Dievas.

Negrynas aktas yra būtis, kurioje yra potencialumo; antai, angelai gali turėti akcidensų, vadinasi jų substancijoj yra realios galimybės (potencijos) būti apspręstais akcidensais, kaip, pav., pažinimo veiksmais, valios veiksmais. Juo labiau negrynais aktais tenka vadinti visas matomojo pasaulio būtis, kuriose gali būti daug visokios rūšies permainų, taigi ir potencialumo, kaipo permainų galimumo pagrindo.

b) Skiriama nepriimtasis ir priimtasis aktas (actus irreceptus, actus receptus). Nepriimtasis aktas vadinasi toks aktas, kuris neaktualizuoja jokios realios galimybės, kurio nėra subjekte, kuriame yra potencialumas.[2]) Toks aktas yra Dievo būtis, kuri neaktualizuoja savyje jokios realios galimybės, nes jo-

---

[1]) Cf. ibid. l. 5.

[2]) Apie visus aktualumus, kurie yra subjekte, turinčiame potencialumą, sako, kad jie yra subjekto gauti, priimti. Iš čia tų aktų toks pavadinimas.

kios realios galimybės Dievuje nėra; visa Jame yra grynas aktas.

Analogiškai vadinama nepriimtasis aktas (actus irreceptus), kai svarstoma kokia realybė, kokia reali ypatybė, darant atotrauką nuo jos egzistavimo konkrečiame daikte, taigi nuo realaus santykio su realia galimybe. Ta prasme galima vadinti nepriimtuoju aktu (actus irreceptus) baltumą, gražumą, didumą ir tt., kai į šitas ypatybes žiūrime be sąryšio su daiktais, kurie jas galėtų turėti. Ir apie šituos nepriimtuosius aktus tinka pasakymas: actus irreceptus est illimitatus (nepriimtasis aktas yra neribotas), iš tikro, kai kalbame apie baltumą, gražumą, didumą apskritai, tai tada visai neaprėžiame, neapribojame baltumo, gražumo, didumo.[1])

Priimtasis aktas (actus receptus) — tai kiekvienas aktualumas, kuris gaunamas, turimas būties, kokioje yra bet kokis potencialumas aktualizuojamas.

c) Skiriama entitatyvus ir formalus aktas (actus entitativus, actus formalis).

Entitatyvus aktas yra tas pats, ką ir egzistavimas.

Formalus aktas reiškia arba visą daikto esmę, arba tai, kas esmę apsprendžia, būtent, pirmoje eilėje substancinę formą.

Formalus aktas, kurs reiškia substancinę formą, įsakmiau vadinasi formalus pirmasis aktas (actus formalis primus arba, trumpiau sakant, actus primus). Formalus antrasis aktas (actus formalis secundus arba, trumpiau sakant, actus secundus) vadinasi akcidenso aktualumas santykyje su daikto prigimtimi. Dažnai betgi pirmuoju aktu (actus primus) vadinama veikimo aktyvi galia, o antruoju patsai tos galios veikimas.

2) Svarbesni potencijos padalinimai yra šie:

a) Pirmučiausia, nesusipratimams išvengti, reikia skirti pasyvi potencija (apie kurią iki šiol kalbėjome, realiai atskirdami ją nuo akto) nuo aktyvios potencijos, kuri yra tas pats, ką ir aktas [2]).

b) Aktyvioji potencija yra trejopa: viena (materialinė galia) veikia per tolydinį judėjimą; kita veikia be judėjimo, kaip antai, protavimo galia, bet jos veikimas suponuoja realią galimybę; trečioji veikia ir be judėjimo, ir be suponavimo realios galimybės, kaipo priimančios veikimą, kaip antai, sutvėrimo galia.

c) Pasyvioji potencija (reali galimybė) yra arba gryna, arba negryna. Gryna pasyvioji potencija yra pirmoji materija, kurioje nėra jokio akto. Negrynoji pasyvi potencija yra toje būtyje, kuri

---

[1]) Dažniau sakoma ne actus, bet forma irrecepta est illimitata (tai pat reiškia, ką ir actus irreceptus est illimitatus). Cfr. S. Thomas, Quaest. disp. De spir. creat. art. 8, Cfr. S. Thomas. De Ente et essentia, c. VI; De potentia, q. 3, a. 10; S. Theol. I. q. 85, a. 7.

[2]) Cfr. S. Thomas In IX Met. l. 1. Cfr. S. Th. I p., q. 25, a. 1 ad 1: quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit secundum quod est in actu. Potentia vero passiva dividitur contra actum; nam unumquodque patitur secundum quod est in potenia. Unde haec potentia excluditur a Deo; non autem activa.

kai kuriuo atžvilgiu turi aktą, bet kitu atžvilgiu yra realioje galimybėje, kaip, pavyzdžiui, proto galia, kuri jau yra šį tą sužinojusi, bet dar gali daugiau žinių turėti.

§ 3. Akto ir potencijos tinkamo supratimo didelė reikšmė.

Mokslas apie aktą ir potenciją turi fundamentalios reikšmės filosofijoj.

I. Kiekviena juk būtis, išskyrus Dievą, susideda iš akto ir potencijos, nes tik tokių būdu galima suprasti jų veikimą, jų realius santykius, jų netobulumą. Tas sudėtinumas iš akto ir potencijos liečia ir pačią būčių esmę, kaip tai vėliau bus aiškiau paaiškinta. Taigi visuose klausimuose, kur tenka liesti būčių esmę, būčių prigimtį, ten tenka turėti atmintyje mokslą apie aktą ir potenciją, norint juos reikiamai išspręsti. Kur tik tenka giliau aiškinti būčių veikimo prigimtį, permainų, pakitėjimų galimumo pagrindus, ten visur susitinki su klausimais, kurie lemtai išsprendžiami tik su pagalba mokslo apie aktą ir potenciją.

Aristoteliui senovėje pavyko be mitų pagalbos sudaryti rimtą filosofinę sistemą, kai jis ir pirmojoj filosofijoj, ir fizikoj ir etikoj panaudojo mokslą apie aktą ir potenciją. Viduriniais amžiais Tomui Akviniečiui pavyko, aiškiai įsisąmoninus akto ir potencijos supratimą, sudaryti taip turtingą giliausiomis, plačiausiomis perspektyvomis, taip sėkmingai išrišusią svarbiuosius klausimus kritišką objektyvią filosofinę sistemą. Naujaisiais laikais ypatingai daug keblumų, daug tragiškumo klausimų statyme atsirado ypač tose filosofinėse srovėse, kuriose daugiau pamirštama mokslas apie aktą ir potenciją. Ontologija, kurioje neatsižiūrima į akto ir potencijos mokslą, netenka įmanomos savitos objektyvios filosofinės disciplinos reikšmės. Teodicejos argumentams, kurių be atsižiūrėjimo į aktą ir potenciją negalima giliau pagrįsti, pradeda stigti įrodymuose griežtumo ir tikslumo. Gnoseologijoj be potencijos ir akto gilesnio supratimo imama statyti racionalizmo, empirizmo, imanentizmo, transcendentalizmo dvasioje perėjimui per tariamą bedugnę nuo subjekto prie objekto desperatiškus tiltus, kurie tik kabo ore, bet žemės tvirtai nesiekia. Gamtos filosofijoj neįmanoma giliau susiorijentuoti be materijos ir formos, taigi be potencijos ir akto. Racionalinėje psichologijoje negalima giliau suprasti nei psichinių galių, nei psichinių veiksmų be gilesnio supratimo apie potenciją ir aktą. Etika be akto ir potencijos supratimo paramos neįstengia atsikratyti teofobiško autonomizmo, neišgali susirasti tikro sąryšio su teoretine filosofija ir savo mokslui rasti tvirtą, objektyvią bazę [1]).

---

[1]) Pagrindinai mokslo apie potenciją ir aktą didelę svarbą nušviečia Prof. G. M. Manser ištisoje eilėje straipsnių, tilpusių žurnale „Divus Tho-

Akto ir potencijos tinkamo supratimo svarbumas dar labiau paaiškės sąryšyje su kitomis taipgi filosofijoj pagrindinės reikšmės turinčiomis, ontologijos pažiūromis [2].

mas" (pradedant nuo 1924 iki šiol dar nepabaigta) Freiburg in der Schweiz. St. Paulus-Druckerei.

[2]) Kas nori plačiau susipažinti su mokslo apie aktą ir potenciją įsakmiais santykiais su kitais filosofijos klausimais, tam galima patarti skaityti Prof. R. Garrigou-Lagrange raštą: Applicationes tum physicae tum metaphysicae doctrinae de actu et potentia secundum S. Thomam. Romae. Communicationes congressus thomistici. Series secunda: Nr. 1.

III SKYRIUS.

Apie esmę ir egzistavimą pasaulio būtyse.

§ 1. Artimesnis esmės ir egzistavimo supratimo išsiaiškinimas.

Kai turime svarstymo objektu bet kokią būtį, tai galime statyti du pagrindiniu klausimu: Ar ji egzistuoja? Kas ji yra? Kitaip sakant, čia susiduriame su klausimu apie egzistavimą ir apie esmę. Esmės ir egzistavimo sąvokos, atskirai paėmus, išrodo aiškios, tad ne ką čia ir teks daug kalbėti. Svarbu čia tik tų sąvokų turinių kai kurias ypatybes pabrėžti, kad paskui galima būtų lengviau susiorijentuoti kitais klausimais, ypač sprendžiant tą daug ginčų sukėlusį klausimą apie santykį tarp esmės ir egzistavimo egzistuojančioje būtyje.

I. Kai sakome, kad daiktas egzistuoja, tai tuo pažymime, žinoma, kad jis nėra nebūtis, bet ir kad neegzistuoja tik mintyje, bet kad yra už ribų savo priežasties, kuri jam davė egzistavimą, kad egzistuoja savyje arba kitame (jei yra akcidensas).

Iš atžvilgio į esmę egzistavimas vadinasi aktas, nes, aktualizuodamas esmę, padaro, kad atsiranda egzistuojanti būtis.[1])

Egzistavimo sąvoka, kaip apskritai būties sąvoka, ne viena prasme imama, kai kalbama apie Dievą ir sutvėrimą, apie substanciją ir akcidensus. Dievas egzistuoja su būtinumu, nes Jo esmėje yra egzistavimas, kitaip sakant, Dievuje esmė ir egzistavimas yra tas pats; sutvėrimai ne su būtinumu egzistuoja, jų egzistavimas pareina ne iš jų esmės, bet iš kito. Substancija savyje egzistuoja, o ne kitame, kaip koks to kito stovis, ypatybė; akcidensas iš savo prigimties egzistuoja substancijoj.

Klaidingai kai kurių aptariamas egzistavimas, kaipo įėjimas daikto į realybių sąryšio santvarką; mat, toks įėjimas jau suponuoja egzistavimą; be to substancijos egzistavimas reiškia didesniame ar mažesniame laipsnyje savaimingumą.

II. 1) Kalbame apie daikto esmę, kai atsakome į klausimą, kas yra daiktas. Nurodyti daikto esmę, tai reiškia, pasakyti, kokios jis yra rūšies, kokios giminės, kuo svarbiausiai skiriasi nuo kitų daiktų. Dėl to esmė paprastai aptariama: [2]) esmė yra tai, kuo būtis yra

---

[1]) Cf. S. Thomas. C. Gent. I, 22, 4: Esse actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex hoc quod est in actu.

[2]) Čia žodis aptarimas neimamas griežtoje savo prasmėje; mat, tokių pirmųjų aiškių dalykų, kaip esmė ir egzistavimas, griežtai imant, aptarti negalima.

tuo, kuo yra ir kuo skiriasi nuo kitų; [1]) arba: esmė yra tai, kuo ji priklauso tai, o ne kitai rūšiai. [2])

2) Mūsų proto netobulumas neleidžia mums susyk pažinti visą daikto realybę. Mes palaipsniui tik pažįstame, kas yra daiktas, ir dažnai tik palengva jį kas kart geriau atskiriame nuo kitų daiktų.

Mes iš pradžių daiktą pažįstame tik, kad yra šiuo tuo, ne niekuo, bet, kuo yra aiškiai, nieko tikra negalime pasakyti. Paskui mums neretai pavyksta nustatyti daikto rūšį ir giminę ir vėliau orijentuotis tos pačios rūšies individų skirtumuose.

a) Iš čia yra pagrindo skirti abstrakčią esmę ir konkrečią esmę. Abstrakti esmė yra tada, kai mes turime mintyje tik rūšines ir giminines daikto savybes: essentia generica et specifica. Kai mes pažįstame, atskiriame individą, kaipo tokį, tai tada galime kalbėti apie konkrečią, individualią esmę.

Kai esmė imama abstrakčiai, abstrakčiai nuo laiko ir vietos, tai pažymių, sudarančių abstrakčios esmės sąvoką, santykiai turi būtinumo, visuotinumo, nesikeičiamumo, negatyvaus amžinumo (nepriklausomumo nuo tokio ar kitokio momento) charakterį. Antai, žmogus visur ir visada būtinai, nepakeičiamai turi turėti pažymius, kad jis yra protingas gyvulys. Abstrakčiai nuo egzistavimo imama esmė paprastai vadinasi metafizinė esmė.

b) Abstrakčiai imama esmė irgi gali būti imama dvejopa prasme. Gali būti imama tik kaipo galima, paneigiant jos aktualų egzistavimą (per abstractionem exclusivam); tada ji vadinasi tik grynai galima (pure possibilis). Gali būti imama abstrakčiai tik savo reikšmėje. atotrauką darant ir nuo aktualaus egzistavimo ir nuo neegzistavimo; tada ji vadinasi tikra prasme metafizinė (abstractio secundum indifferentiam ad esse et non esse, abstractio praecisiva). [3])

3) Esmė lotyniškai paprastai vadinasi essentia, bet kartais vadinama quidditas, nes, išreikšdami esmę, atsakome į klausimą, kas yra daiktas (quid sit res).

Esmė, kaipo akcidensų pagrindas, vadinasi substancija.

Esmė, kaipo veikimo pagrindas, vadinasi natūra, prigimtis.

---

[1]) Essentia est id, per quod res est, id quod est ac a ceteris rebus discriminatur.

[2]) Essentia est id, per quod aliquid in certo genere collocatur.

[3]) Man rodos, kad šioji, metafizine prasme imama, abstrakti esmė yra davus pagrindą, modernaisiais laikais (nuo laikų Lotzės) kalbėti apie savotišką esybių rūšį, kurios ir ne egzistuoja atskirai, ir nereiškia tik sąmonės stovį, bet turi tik galiojimą, das Gelten. Tas tik reikšmės konstatavimas ir yra tiesioginė, atotrauka gautos, daikto esmės reikšmė. Cf. S. Thomas. De ente et essentia, c. 4: natura absolute considerata abstrahit a quolibet esse.

§ 2. Daiktų esmės pažinimas.

Kai mes įsakmiai išreiškiame daikto esmę, tai mes daiktą aptariame (nurodydami artimiausią rūšį, kuriai daiktas priklauso, ir specifinį skirtumą, kuriuo jis skiriasi nuo kitų tos pačios rūšies giminių; genus proximum et differentiam specificam), kai nurodome, kuo daiktas skiriasi nuo kitų, kai, kiek galima, nurodome daikte esminę, pagrindinę realybę, kurią apsprendžia akcidensai.

Bet toks įsakmus daikto pažinimas yra, nelengvas dalykas ir dažnai mes pačios daiktų specifinės rūšies nepažįstame; mes skiriame dažnai daiktus vienus nuo kitų, atsižvelgdami į ypatybes ir veikimo būdus.

Šituo klausimu yra buvę daug nesusipratimų kai kurių filosofinių srovių atstovų su Aristotelio ir Tomo Akviniečio filosofijos pagrindų prisilaikančiais. Mat, Aristotelis ir Tomas Akvinietis dažnai kalba, kad protas pojučių pristatytoje medžiagoje betarpiškai įžiūri daikto esmę, esminius požymius, esminius santykius, ir taip jie kalba, turėdami galvoje matomojo pasaulio daiktus. Tuo tarpu susipažinusiam su šių dienų gamtos mokslu, aišku, kad materialių daiktų esmė negali būti taip lengvai suvokiama, jeigu ji apskritai gali būti mūsų pažinta.

Tenka tad šį nesusipratimą išsiaiškinti.

I. Iš tikro Aristotelis ir Tomas Akvinietis dažnai kalba apie tai, kad protas tuojau, ir tai neklaidingai, pojučių pristatytoje medžiagoje, pažįsta matomojo pasaulio daiktų esmę [1]).

---

[1]) Cf. S. Thomas. In Perihermen. lib. 1, lect. 1: Sicut dicit philosophus in tertio de Anima, duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus scilicet componentis et dividentis... Harum autem operationum, prima ordinatur ad secundam, quia non potest esse compositio et divisio nisi simplicium apprehensorum.

Cf. S. Thomas. De Anima, lib. III, lect. 2: Dicit ergo (Philosophus) primo quod una operationum intellectus est secundum quod intelligit indivisibilia, puto cum intelligit hominem aut bovem aut aliquid huiusmodi incomplexorum. Et haec intelligentia est in his circa quae non est falsum: tum quia incomplexa non sunt neque vera neque falsa, tum quia intellectus non decipitur in eo quod quid est...

Cf. S. Thomas. De Verit. q. 10, a. 4 et a. 8 ad 2 in contr.: visio intellectualis non terminatur ad aliquam rei similitudinem, sed ad ipsam essentiam rei... in visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod inspiciat ipsam similitudinem rei...

Cfr. S. Thomas. De spirit. creaturis, a. 11 ad 7: duplex est operatio intellectus... Una qua intelligit quod quid est: et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam... Alia est operatio intellectus componentis et dividentis.

Cfr. S. Thomas. In Boet. de Trinit. q. 7, a. 3: Et sic immediate potest intellectus concipere quidditatem rei sensibilis, non autem alicuius rei intellectualis.

Cfr. S[t] Thomas. Summa Theol. I, q. 87, a. 3; ibid. q. 85, a. 8 ir daug kur kitur.

II. Bet reikia atsiminti, kad Tomo Akviniečio raštuose gana daug yra tekstų, kur jis aiškiai sako, kad mes daiktų specifinės esmės nepažįstam, kad turime čia dažnai tenkintis nurodę tik charakteringas ypatybes, akcidentalius skirtumus, kuriuos irgi nekartą tik negatyviai galime išreikšti.[1])

III. Čia nėra jokio prieštaravimo Tomo Akviniečio moksle. Kai jis drauge su Aristoteliu sako, kad mes protu tuojau įžiūrime daikto esmę, tai tą esmę jis supranta bendriausiu būdu, kaipo būtį, šį tą, kaipo vienetą, kaipo turinčią tą ar kitą rūšies bei giminės požymį.[1])

Tas pažinimas yra tikras esmės pažinimas, bet tik labai bendrai, be jokio įsakmumo; nes būties pažinime, kaipo tokios, klaidos būti negali. Tas pažinimas išreiškia visą daikto esmę, bet tik labai bendrai, be jokio įsakmumo; juk visa daikto esmė yra būtis. Tai labai svarbu atsiminti, kad suprastume paskui papildančio šitą bendrąjį esmės pažinimą induktyvaus pažinimo objektyvią bazę. Mat, paskui tas pažinimas esmės, kuris iš pradžių buvo bendras, paskui precizuojamas, atskiriant pripuolamas ypatybes nuo susijusių su daikto prigimtimi, sprendžiant iš veikimo ypatybių apie veikimo galios prigimtį, o iš čia suprantant, kuriai rūšiai ir giminei daiktas priklauso.[2])

Įsakmus daiktų pažinimas reikalauja dažnai labai daug laiko ir daug pastangų. Dažnai čia tenka suklysti[4]). Konkreti gi

---

[1]) Cf. S. Thomas. De Anima, lib. 1, lect. 1: Sed quia principia essentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentiis accidentalibus in designatione essentialium...

Cf. S. Thomas. Summa Theol. I q. 77, a. 1 ad 7: Ad septimum dicendum quod rationale et sensibile, prout sunt differentiae, non sumuntur a potentiis sensus et rationis, sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formae substantiales quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

Cf. S. Thomas. In II Dist. 35, q. 2 a. 2, sol. 1: Ad intima non pervenitur nisi per circumposita, quasi per quaedam ostia; et hic est modus apprehendendi essentiam in hominibus, qui ex effectibus et proprietatibus procedunt ad cognitionem essentiae rei. Et in hoc oportet esse quendam discursum.

Cf. S. Thomas. De ente et essentia, c. 7: Sed quia propria principia accidentium non sunt semper manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum defectibus, sicut congregativum et disgregativum visus dicuntur differentiae coloris, quae causantur ex abundantia et paucitate lucis, ex qua diversae species coloris causantur.

[2]) Cf. S. Thomas. S. Theol. I q. 87 a. 3, ad 1.

[3]) Cf. S. Thomas. S. Theol. I, q. 85 a. 3 et 5; In Phys. lib. I, l. 1. Cf. J. Le Rohellec. Utrum iuxta Sancti Thomae doctrinam essentiae rerum sensibilium statim in simplici apprehensione percipiantur. Xenia Thomistica. Romae, 1925 a. Vol. I, p. 298-301.

[4]) Cf. S. Thomas. De An. III, l. 4: Pluri tempore anima est in deceptione quam in cognitione veritatis; quia ad cognitionem veritatis vix pervenitur post studium longi temporis. Cf. S. Contra Gent. III, 39. Cf. G. Söhngen. Sein und Gegenstand. Münster.i W. 1930, p. 74-75.

individuali substancija, kaipo tokia, yra visai savyje neprieinama proto pažinimui.[1])

§ 3. Skirtumas tarp esmės ir egzistavimo konkrečiose pasaulio būtyse.

Skirtumo tarp esmės ir egzistavimo konkrečiose pasaulio būtyse klausimas yra per šimtmečių eiles davęs progos ginčams net tarp šiaip jau daugeliu atžvilgių giminingų filosofinių sistemų atstovų[2]). Kad tame klausime galima būtų sėkmingai susiorijentuoti, reikia pirma pačiam klausimo statymui rūpestingai paruošti tereną ir patį klausimą su visu tikslumu formuluoti.

I. Reikia čia įsidėmėti, kas tai yra realus skirtumas ir kas tai yra logiškas skirtumas.

1) Ten, kur pačiuose daiktuose yra sudėtinumas, o ne tik mūsų sąvokose, ten yra prasmės kalbėti apie realų skirtumą tarp egzistuojančio daikto sudėtinių dalių Pavyzdžiui, yra realus skirtumas tarp protavimo galios ir minties, nes protavimo galia yra realiai pas žmogų, kai jis ir neturi tos ar kitos minties; mintis irgi yra realus dalykas, nes ji turi realių gyvenime rezultatų.

2) Logiški skirtumai yra tai skirtumai sąvokose; pavyzdžiui, žmogus ir protingas gyvulys; žmogaus sielos dvasiškumas ir nemirtingumas.

Logiški skirtumai gali būti dalinami į grynai logiškus ir virtualius.

Grynai logiški skirtumai yra tada, kai ta pati realybė išreiškiama dviem atskiromis sinoniminėmis sąvokomis, pavyzdžiui, žmogus ir protingas gyvulys.

Virtualus skirtumas yra tada, kai toji pat realybė išreiškiama dviem skirtinais atžvilgiais; pavyzdžiui, sielos dvasiškumas ir nemirtingumas; šitas skirtumas lotyniškai dažnai vadinamas taipgi distinctio cum fundamento in re arba distinctio rationis ratiocinatae.

Grynai logiškas skirtumas lotyniškai dažnai vadinama distinctio pure logica, distinctio purae rationis, distinctio rationis ratiocinantis.

II. Klausimo apie skirtumą tarp esmės ir egzistavimo statymo prasmė.

1) Yra visai aiškus skirtumas tarp esmės ir egzistavimo sąvokos. Kai kalbame apie matomojo pasaulio daiktus, tai ne-

---

[1]) Cf. S. Thomas. Summa Theol. I, q. 84 a. 7; ibid. q. 86, a. 1.

[2]) Tų besiginčijančių sistemų atstovai paprastai visi aukštai vertina filosofijoj Aristotelio ir Tomo Akviniečio autoritetą ir nori būti ištikimi tų minties milžinų filosofinių pagrindų dvasiai.

sakome, kad jų esmė yra egzistavimas, bet kad jie (jų esmė) turi egzistavimą. Klausimo čia dėl to sąvokų skirtumo ir nekeliama.

2) Taipgi čia nekeliama klausimo apie skirtumą tarp esmės, imamos abstrakčiai, ir tarp tos pat esmės, imamos konkrečiai, kaipo aktualizuotos realiame pasaulyje; aišku, kad tarp jų yra realus skirtumas, nes kas kita egzistuojąs dalykas, o kas kita tik mintyje turimas dalykas (kas kita juk milijonas dolerių kišeniuje, o kas kita milijonas dolerių tik mintyje prisistatytas.)

3) Klausimas čia keliamas apie skirtumą tarp individualios esmės konkrečiame, egzistuojančiame daikte ir tarp to daikto egzistavimo; būtent, ar tarp jų yra realiai identiškumas ar realus skirtumas?

Bet ir čia reikia saugotis realų skirtumą laikyti per vien su dviejų atskirų daiktų skirtinumu. Gali būti juk būtis sudėta iš dviejų skirtinų realybių, bet kurios atskirai viena nuo kitos negali egzistuoti. Pavyzdžiui, žmoguje protas ir valia yra realiai viena nuo kitos skirtinos galios ir jos realiai yra skirtinos nuo sielos substancijos, bet jos atskirai—ir viena nuo kitos, ir nuo substancijos negali egzistuoti.

Taipgi čia reikia saugotis iliuzorinės vilties įžiūrėti intuicijos pagalba skyrium egzistuojančiame daikte jo esmę ir skyrium jo egzistavimą. Šitokių dalykų mes intuicijos (arba tiksliau sakant, aiškaus tiesioginio įžiūrėjimo) negalime turėti, nes pojučiai to skirtumo visai negali patirti. Čia tik pažintą faktą analizavimu ir protavimu parodome, kad negalima per vien realiai laikyti esmės ir egzistavimo egzistuojančiame, konkrečiame daikte. Tas faktas, kad šitų dalykų tiesioginiu įžiūrėjimu protu aiškiai nesuvokiame, liudija apie mūsų pažinimo netobulumą, bet tai negali būti argumentu prieš pripažinimą realaus skirtumo tarp esmės ir egzistavimo konkrečiame daikte.

4) Į šitą klausimą, koks, būtent, yra skirtumas tarp esmės ir egzistavimo konkrečiose pasaulio būtyse, ir tarp giminingų filosofinių srovių atstovų, kaip minėjome, ne vienaip atsakoma.

Antai, už realų skirtumą stovi Tomas Akvinietis[1]), Capre-

---

[1]) Cf. In Boet. De hebdomad. 1. 2: Est ergo primo considerandum quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentionem, ita in compositis differunt realiter... Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus.

Cf. I. Sent. dist. 19, q. 2, a 2: Actus qui mensuratur aevo scilicet ipsum esse aeviterni differt ab eo, cuius est actus, re quidem, sed non secundum rationem successionis, quia utrumque sine successione est.

Cf. De veritate, q. 27, a. 1, ad 8: Omne, quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione, eo quod id, quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et oportet, quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab illis, cum quibus convenit in ratione suae quidditatis.

Cf. taipgi II Contra Gentes, c. 52—54: De ente et essentia c. 5; De Verit. q. 20, a. 1 ad 8; De Potentia q. 7 a. 4; Quodl. II, q. 2 a. 3.

olus, Franciscus Ferrariensis, Cajetanus, Joannes a S. Thoma, bendrai dominikonai (su mažomis išimtimis) ir naujausiais laikais daug žymių jėzuitų (kaip antai Liberatore, Schiffini, Cornoldi, De Maria, Remer, De Mandato, De San, Geny, Matliussi), Louvai'no mokykla (Mercier, Balthasar) ir daug kitų rimtų filosofų įvairiuose kraštuose, kaip antai Maritain, Collin, Boyer, Michelitsch, Gabryl.[2])

Nemažas skaičius kitų irgi norinčių laikytis Aristotelio ir Tomo Akviniečio filosofinių pagrindų dvasios reiškia pažiūrą, kad tarp esmės ir egzistavimo konkrečiame daikte yra logiškas virtualus skirtumas. Iš žymesnių, kurie šitos pažiūros laikosi, minėtini ypač šie: Suarez, Toletus, Vasquez, De Lugo, Palmieri, Tongiorgi, T. Pesch, Lohousse, Urraburu, Lehmen, Donat, Piccirelli, Gutberlet. Filosofijoj tenka žiūrėti pirmučiausia ne kas ir ne kiek filosofų už kokią pažiūrą stovi, bet kokius ta ar kita pažiūra turi už save argumentus. Taip tenka elgtis ir šiuo atveju.

III. Kad tarp esmės ir egzistavimo konkrečiuose daiktuose yra realus skirtumas, galima įsitikrinti su pagalba šių samprotavimų:

1) Aišku, kąd matomojo pasaulio daiktai yra apriboti tobulume ir kad jų yra daug.

Tuo tarpu būtis, kurioje esmė yra realiai identiška su egzistavimu, turi būti neapribota tobulume ir gali būti tik viena.

Taigi, esmė matomojo pasaulio daiktuose yra realiai skirtina nuo egzistavimo.

a) Būtis, kurioje esmė nėra realiai skirtina nuo egzistavimo, negali būti apribota tobulume.

Tokioje būtyje nėra jokio potencialumo, jokios realios galimybės; ji yra grynas aktas. Gi grynas aktas, kuriame nėra jokio potencialumo negali nė ką nors į save priimti nė būti kito į save priimtas. Mat, būties egzistavimas, kuris yra realiai identiškas su esme, negali būti priimtas savo esmėje, kaip kokioje realioje galimybėje, nes toji esmė čia yra tas pats realiai ką ir egzistavimas; tas pats save patį negali gi priimti. Negali to grynojo akto egzistavimas priimti ir į save kokio kito akto, kuris jį kuo nors apspręstų, nes tobulesnio akto už tą egzistavimą nėra ir be to, tame egzistavime nėra jokios realios galimybės, į kurią kas nors galėtų būti priimtas.

Kiekvienas egzistavimo aktas iš savęs nėra apribotas, nes ribos čia reiškia neigimą aukštesnio tobulumo laipsnio; o pa-

---

[1]) Kad šitokia čia Tomo Akviniečio pažiūra, tai liudija ir jo čia žymūs priešai; antai, Scotus, Durandus, Toletus, Tiphanus, Suarez. Dabar, pasiremdamas nežinomais lig šiol dokumentais, istoriškai tai įrodė garsus istorikas Grabmann. Žiūr. Acta primi congressus thomistici internationalis. Romae, 1925, pag. 262.

čiame egzistavimo akte negali neigimas būti, nes tai būtų realizuotas sau pačiam prieštaravimas. Negalima taipgi prileisti, kad Dievas apribotų tokį aktą, kuris ir savo viduje neturėtų jokio apribojimo. Taigi, jeigu mes matom apribotus daiktus pasaulyje, tai reiškia, kad jų egzistavimas yra priimtas jų esmėje, kaipo potencijoje, kaipo realioje galimybėje.

b) Ir bet kokia kita aktuali realybė, jeigu ji būtų nepriimta subjekto, turinčio potencialumą, jeigu ji egzistuotų nepriklausoma bet kokiam subjektui, tai ji būtų savo rūšyje be apribojimų. Jeigu, sako Tomas Akvinietis, baltumas galėtų būti atskirai, nebūdamas bet kieno baltumu, tai baltumas būtų be apribojimo savo tobulybės. Daiktas baltas turi tokį ar kitokį baltumo laipsnį, bet jei baltumas egzistuotų atskirai, niekam nepriklausydamas, tai jis savo tobulybės srityje būtų aukščiau už visus baltumo laipsnius, būtų beribis savo rūšies tobulume.

c) Taigi pagrindas, dėl kurio kokia nors aktuali realybė arba aktas turi tokio ar kitokio laipsnio tobulumą, dėl kurio ji yra aprėžta savo tobulume, pareina ne iš jos, bet iš to, kad ji yra priimta subjekte; ji gi negali būti priimta subjekte, kuriame nebūtų potencialumo; taigi ji gali būti priimta tik aprėžto tobulumo subjekte [1]).

Matomojo pasaulio daiktų netobulumas turi savo pagrindą tame fakte, kad jų esmė nėra realiai tas pats, ką ir egzistavimas, bet kad jų egzistavimas yra priimtas, yra susijungęs su esme, turinčia savyje potencialumo.

Tuo pačiu, kad daiktai yra gavę egzistavimą, kad jie nėra savo egzistavimu, jie gali gauti egzistavimą tik atatinkamai savo esmės tobulumo laipsniui.

Būtis, kurioje esmė ir egzistavimas yra realiai tas pats, gali būti tik viena.

d) Būtis, kurioje egzistavimas nepriklauso bet kokiam subjektui, kurioje tad egzistavimas yra nepriklausomas nuo bet kokio subjekto, negali būti tokios ar kitokios apribotos rūšies egzistavimu, jis gali būti tik tobuliausiu egzistavimu, tik tobuliausia būtimi, turinčia, būtent, ne kokios tik rūšies, bet visą tobulumą.

---

[1]) Cf. S. Thomas. C. Gent. I, 38: Rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem) sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei deesse posset de virtute albedinis. Nam alicui aliquid de virtute albedinis deesse potest ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum suum modum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est totum suum esse, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse... Si calor esset per se subsistens, non posset aliquid ei deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Cf. Summa Theol. I, q. 4 a. 2.

Tuo tarpu pasaulio daiktai skiriasi vieni nuo kitų savo rūšine ir savo individualia esme. Gali būti daug daiktų, nes yra daug įvairių subjektų, kaip antai, medžiai, augalai, žmonės. Bet jeigu prileisti, kad nėra skirtumo tarp to, kas egzistuoja, ir paties egzistavimo, tai tada nebūtų jokio realaus pagrindo būčių daugybei; tada galėtų būti tik viena būtis [1]).

2) Tą patį argumentą galima išreikšti, antai, kiek kitokioje formoje.

a) Kas pripažįsta Dievą su būtinumu egzistuojantį, be galo tobulą, vieną, ir iš kitos pusės žino, kad sutvėrimai yra netobuli, daugingi, ne su būtinumu egzistuojantieji, tai turi tokiam skirtumui surasti atatinkamą esminį pagrindą.

Tokį svarbiausią pagrindą kaip tik ir randame, kai suprantame, kad Dievo esmėje yra egzistavimas (kad Dievuje esmė ir egzistavimas tai tas pats), tuo tarpu kitose būtyse esmėje iš savęs nėra egzistavimo, bet egzistavimas tik gaunamas [2]).

Tada suprantama netobulumas; jie gauna egzistavimą pagal jų esmės egzistavimui priėmimo išgalę. Tada suprantama, kad egzistuojančių daiktų gali būti daug, nes gali būti įvairios rūšies ir įvairaus individualumo esmių, egzistavimo priėmėjų.

Tada suprantama, kad daiktai, kurių esmėje nėra egzistavimo, tą egzistavimą gauna, kitaip sakant, kad ne su būtinumu egzistuoja ir egzistuoja priklausomai nuo priežasčių, kurių dėka įgyja egzistavimą [3]).

---

[1]) Cf. S. Thomas. C. Gent., II, 52: Esse autem, in quantum est esse non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi unum tantum.

Tą patį principą Tomas Akvinietis taiko ir grynai dvasinėms esybėms (angelams)

Cf. S. Thomas. De substantiis separatis, c. VIII: Non enim oportet, ut si substantiae spirituales materia carent, quod ideo non distinguantur: sublata enim potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam inquantum non sunt ipsum esse, sed esse participant. Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, poterit esse nisi unum solum; sicut nec aliqua forma, si separata consideretur, potest esse nisi una.

[2]) Cf. S. Thomas. Quaest. un. de spirit. creaturis, a. 1: Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intellegere quod sint plures albedines separatae; sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum; et cum quaelibet res participat per assimilationem primum actum inquantum habet esse; necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam.

[3]) Šičia turi ir priežastingumo dėsnis aiškią atramą. Cf. S. Thomas I, q. 3. a. 4: oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio.

3) Esmės sąvokos ir egzistavimo sąvokos turiniai yra visiškai skirtingi.

a) Į esmės sąvokos turinį neįeina egzistavimas. Pavyzdžiui, į klausimą, kas yra žmogus, atsakoma, kad tai yra substancija, turinti gyvybę, pojučių organus, protą. Net kai norime nurodyti, kiek tai galime, individualią žmogaus esmę, tai ir tada neminime egzistavimo. Taigi į klausimą, kas yra žmogus, niekas taip neatsako: jis egzistuoja. Tik apie Dievą galima sakyti, kad Jis yra tas, kurs egzistuoja. Iš kitos pusės, egzistavimo sąvokos turinyje nėra jokios ypatybės, kuri priklausytų esmei.

Kai norime nurodyti, kas yra esmė ir kas yra egzistavimas, tai turime reikalą su dviem skirtingais klausimais: kas yra? ir ar yra?

Iš čia išeina, kad būtis, prie kurios taikoma dviejų skirtingų sąvokų skirtingi turiniai, turi būti dėl to sudėtinė, būtent, iš esmės ir egzistavimo. [1])

b) Šito argumento vertė buvo kai kurių bandoma išgriauti, nurodant, kad, girdi, turiniai sąvokų: substancija, gyvybė, pojučiai, protas tarp savęs skiriasi, tai betgi pritaikant juos, pavyzdžiui, prie žmogaus, jie žmoguje nereiškia atskiras realybes, bet savotiškai išreiškia tą pačią individualią žmogaus realybę. Tai panašiai, girdi, yra ir su skirtumu esmės ir egzistavimo sąvokų turiniu, kai juos pritaikome prie kokios konkrečios būties.[2])

Bet į tą priekaištą reikia atsakyti, kad tarp tų dviejų dalykų nėra tikro panašumo. Mat, ir substancija ir gyvybė, ir pojučiai ir protas išreiškia tą pačią realybę (žmogų), bet įvairiais atžvilgiais; tarp tų sąvokų turinių nėra griežto skirtingumo: aukštesni saponuoja žemesnius, pav., žmoguje proto veikimas suponuoja pojučius, pojučiai organinę gyvybę, organinė gyvybė kūną, substanciją. Priešingai, esmės, net ir individualios, sąvokos turinio supratime nėra egzistavimo sąvokos turinio. [3])

4) Pažiūra apie realų skirtingumą tarp esmės ir egzistavimo yra logiškame sąryšyje su kai kuriais svarbiais objektyviais filosofiniais nusistatymais. Pavyzdžiui:

a) Antai, skiriama materialių daiktų substancijoj du esminiu elementu: materija ir forma. Bet tuodu elementu susijungdami sudaro vieną substancinę vienetą ir turi vieną egzistavimą.[1])

---

[1]) Cf. S. Thomas. De ente et essentia, c. 5: Nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo facto: possum enim intelligere, quid est homo vel phoenix, et tamen ingorare, an esse habeat in rerum natura. Ergo patet, quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quidditas sit suum esse, et haec res non potest esse, nisi una et prima.'

[2]) Cf. D. Mercier. Metaphysique générale ou Ontologie, Louvain, VII éd. 1923, pag. 107-109.

[3]) Cf. S. Thomas. C. Gent. II, 54: In substantiis compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et poteniae: prima quidem ipsius subs-

Tuo tarpu, jeigu laikytis pažiūros, kad nėra realaus skirtumo tarp esmės ir egzistavimo, tai reiktų priskirti vieną egzistavimą materijai, kitą formai. Bet tada materija ir forma, turėdamos skirtingus egzistavimus, negalėtų sudaryti vienos substancinės vienetos, tikrai vienos būties. Be to, pirmoji materija (o apie šitą materiją čia ir kalbame) yra savyje visiškai neapspręsta, be turinio, dėl to ji negali turėti atskiro egzistavimo. Taigi toji pažiūra, neigianti realų skirtumą tarp esmės ir egzistavimo, privestų prie aiškių nesąmonių. Taigi ir iš čia aišku tos pažiūro klaidingumas.

b) Žmogus yra viena esybė. Tuo tarpu žmogaus esmė sudėta iš kūno ir sielos. Negalima kūnui ir sielai egzistuojančiame žmoguje pripažinti po atskirą egzistavimą, nes tuomet žmogus negalėtų būti tikra viena esybė [1]).

c) Pasaulio daiktų esmė yra apsprendžiama įvairiais akcidensais. Vadinasi, toje esmėje yra potencialumo, nes kitaip negalėtų būti apsprendžiama. Tuo tarpu egzistavime, kaipo tokiame, nėra jokio potencialumo. Taigi esmė ir egzistavimas yra realiai skirtingi dalykai.

IV. Nesusipratimais paremti priekaištai prieš pripažinimą realaus skirtumo tarp esmės ir egzistavimo.

1) Prikišama, kad jeigu esmė yra konkrečiuose daiktuose, tai ji tenai yra egzistuojanti, taigi ji negali būti realiai skirtina nuo egzistavimo.

Į tai reikia atsakyti, kad visas čia klausimas, kuris buvo čia sprendžiamas, ir buvo tas, ar egzistuojanti esmė realiame konkrečiame daikte yra realiai skirtina nuo egzistavimo, ar ne, ir dėl aukščiau čia išdėstytų argumentų teko pripažinti, kad ji yra realiai skirtina nuo egzistavimo. Tuo tarpu šito priekaišto formuluotojai į tą vietą, kad tą klausimą spręstų, tenkinasi formulavę patį klausimą ir dogmatiškai nusakę savo teigimą. Toks elgimasis vadinasi logikoj petitio principii [2]).

---

tantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse. Cf. s. Thomas. De spirit. creat. a. 1.

[1]) Cf. D. Mercier op. cit., pag. 120-121.

[1]) Čia pridedu dar porą panašios rūšies priekaištų, į kuriuos labai gražiai atsako A. Goudin (Philosophia iuxta D. Thomae dogmata, Paris 1679. Metaph. qu. 1 art. 7):

Obiicies primo: Existentia non potest recipi in essentia; ergo non distinguitur ab ea. Probatur antecedens: Existentia non potest recipi in nihilo, sed essentia exclusa existentia est nihilum; ergo existentia non potest recipi in illa.

Respondeo negando antecedens: Ad probationem, respondeo, concessa maiore, distinguendo minorem: Essentia praecisa exsistentia est nihil, nihilitate existentiae, concedo; nihilitate essentiae, nego. Cum enim distingua-

2) Daug čia priekaištų remiasi palinkimu vaizduotis, kaip galėtų būti realus skirtumas tarp esmės ir egzistavimo. Stengiamasi kaip nors vaizduotėje prisistatyti atskirai esmę ir egzistavimą. Ir iš to, kad tokios pastangos prie nieko čia nepriveda, daroma išvada, kad pažiūra apie realų skirtumą tarp esmės ir egzistavimo konkrečiame daikte neturi protingos prasmės.

Bet čia reikia pastebėti, kad mes galime vaizduotis tik konkrečius vienetus, konkrečius individualius daiktus. Pojučiais mes negalime atskirai patirti nei esmės, nei egzistavimo, nei substancijos, nei akcidensų. Tik visas dalykas čia tas, kad nei pojučiai apskritai, nei vaizduotė neturi kompetencijos spręsti ontologijos klausimų.

Protu gi, kaip matėme, realus skirtumas tarp esmės ir egzistavimo reikia pripažinti, nenorint eiti į koliziją su faktais ir su kitomis kritiškai patikrintomis filosofinėmis pažiūromis.

3) Ir bendrai, čia klystama, kai manoma, kad esmė ir egzistavimas turėtų būti fiziškai atskirti, jeigu tarp jų tenka pripažinti realų skirtumą. Bet skirtumo realumas visai to nereiškia. Net ir Dievo visagalybė negalėtų skyrium nuo esmės sukurti egzistavimą dėl to, kad sutvėrimo egzistavimas yra tai, ko dėka esmė yra egzistuojanti.

4) Klaidingai kai kurie manė, kad, kai kalbama apie konkretaus daikto realų sudėtinumą iš esmės ir egzistavimo, tai būk turima galvoje, kad štai dvi aktualios realybės (esmė ir egzistavimas) jungiasi ir tokiu būdu, girdi, susidaro daiktas.

Mat, dvi aktualios realybės negali susijungti į vieną substanciją. Kaip esame pažymėję, kalbėdami apie akto ir potencijos

---

mus in ente duo principia constitutiva, scilicet essentiam et exsistentiam: seclusa existentia, essentia non est aliquid existens, ideoque potest dici nihil nihilitate existentiae; sicut materia seclusa forma non est aliquid actu. Attamen sicut materia praecisa forma habet realitatem essentiae potentialis; ita quoque essentia praecisa existentia habet realitatem propriam, quamvis non existentem ex se ipsa, sed solum potentem existere, seu quae sit subiectum existentiae.

Obiicies secundo: Existentia creata, sicut et aliae res, propriam habet essentiam: sed non distinguitur realiter a propria existentia, alias existentiae daretur existentia in infinitum; ergo saltem aliqua essentia creata non distinguitur a sua existentia.

Respondeo, dum dicimus essentiam creatam distingui ab existentia, nos loqui, non quidem de ipsa essentia existentiae, sed de essentiis aliarum rerum, quae participant existentiam, puta hominis, angeli, etc. Sicut enim omne agens agit per actionem distinctam, actio vero ut agat non eget alia actione, sed suo modo agit per seipsam; ita et omne creatum quod existit, eget existentia a se distincta, qua fiat existens; attamen ipsa existentia, qua res existunt, non eget alia existentia, sed per se ipsam suo modo existit.

Cfr. Mercier, op. cit. p. 125—126.

Klaidingai kai kurie laiko egzistavimą tartum kokiu substancijos akcidensu. Tomas Akvilietis aiškiai pasisako prieš tokią pažiūrą: Esse rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelilgendum, quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae... In IV Metaph. lect. 2.

santykius, tik tuomet susidaro substancinės vienetos, kai jungiasi aktas su potencija; taigi prie tokio jungimosi turi būti vienu sudėtiniu elementu reali galimybė. Kaip tik šitaip ir yra, kai kalbame apie konkretaus daikto realų sudėtinumą iš esmės ir egzistavimo: būtent, esmė yra aktualizuojama egzistavimo aktu, ir tokiu būdu atsiranda egzistuojantis daiktas.

Taigi santykis tarp esmės ir egzistavimo egzistuojančiame daikte yra kaip tarp potencijos ir akto.[1])

Toks santykis tarp esmės ir egzistavimo, kaip tarp potencijos ir akto, yra visose būtyse, išskyrus Dievą.[2])

Toks santykio tarp esmės ir egzistavimo, kaip santykio tarp potencijos ir akto, supratimas dar aiškiau parodo realaus skirtumo tarp esmės ir egzistavimo pripažinimo protingą pagrindą.[3]) Mat, labai aišku, kad tarp potencijos ir akto yra realus skirtumas.

---

[1]) Cf. S. Thomas, Summa Theol. I, q. 3, a. 4: Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam.

[2]) ibid; esse est actualitas omnis formae.

[3]) Cf. S. Thomas. Summa Theol. I, q. 54, a. 3: In omni creato essentia differt ab eius esse et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum.

Cf. S. Thomas. Contra Gent. II, 54; Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit compositio ex actu et potentia... (Etenim) esse non est proprius actus materiae sed substantiae totius... Unde in compositis ex materia et forma ipsa substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est; ipsum autem esse est actus quo est. Et propter hoc, in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur, ex quod est et esse, vel ex quod est et quo est.

IV. SKYRIUS.

Apie galimas būtis.

§ 1. Kas yra galima būtis? Kokios yra galimumo rūšys?

I. Galima būtis (ens possibile) iš vienos pusės skiriasi nuo aktualios esybės iš kitos gi pusės nuo grynai mintinės būties. Mat, galima būtis neegzistuoja pasaulyje ir tuomi skiriasi nuo aktualios esybės; bet galima būtis gali čia egzistuoti ir tuomi skiriasi nuo grynai mintinės būties (pav., nuo neigimų, nuo loginių tik tarp sąvokų santykių). Galima būtis tad yra tokia, kuri neegzistuoja, bet gali egzistuoti.

II. 1) Galimos būties galimumą galima svarstyti dviem atžvilgiais: kaipo vidujinį galimumą ir kaipo išorinį.

a) Vidujinis galimumas čia reiškia, kad tarp sudėtinių kurios esmės sąvokos turinio dalių nėra prieštaravimo. Galima, pavyzdžiui, būtis — namas su milijonu durų ir keliais milijonais langų, nors faktinai tokio namo niekur nėra. Galimas yra aukso kalnas, nes nėra jokio prieštaravimo tarp sąvokų tūrio auksas ir kalnas. Šitas galimumas vadinasi taipgi negatyvus, nes reiškia tik, kad nėra kliūčių iš pačios esmės vidaus sąstato egzistavimui.

b) Bet kad galima būtis iš tikro egzistuotų, neužtenka tik to negatyvaus, vidujinio galimumo. Reikia dar, kad egzistuotų priežastis, galinti įvykdyti tai, kas savyje neturi vidujinio prieštaravimo; kitaip sakant reikia dar išorinio [1]) arba pozityvaus galimumo.

2) a) Begalinę galybę turinti priežastis gali pajėgti visa įvykdyti, kas tik turi savyje vidujinį galimumą.

Esybės, kurios neturi begalinės galybės, ne visa tai gali įvykdyti, nes tik turi savyje vidujinį galimumą; kiek jos čia ką gali, tai pareina nuo jų išgalių rūšies ir laipsnio.

b) Išorinis galimumas, kiek jis pareina nuo turinčių apribotą galybę būčių, vadinasi fiziniu, būtent, kai pareina nuo gamtos fizinių dėsnių; tas išorinis galimumas, kuris remiasi protingų esybių moraliais dėsniais, vadinasi moraliu.

3) Taigi galima skirti trejopą galimumą ir negalimumą.

a) Metafiziškai galima yra tai visa, kas tik turi vidujinį galimumą. Kitaip dar šitas galimumas vadinasi absoliučiu.

Metafiziškai negalima yra visa tai. kieno esmėje būtų prieš-

---

[1]) Vadinasi išorinis galimumas dėl to, kad galima būtis pati savęs realizuoti egzistuojančiame pasaulyje negali; tam reikia kitos ir tai aktualios egzistuojančios esybės (priežasties).

taravimo. Pavyzdžiui, metafiziškai yra negalimas geležinis medis, medinė geležis, kas kartu tuo pačiu atžvilgiu judėtų ir nejudėtų ir tt. Kas yra metafiziškai negalima, to ir Dievas įvykdyti negali. Mat, kas metafiziškai yra negalima, yra tikra nebūtis; na, o jokia priežastis negali savo išdava turėti nebūties; juo labiau tai priešinasi absoliučios esybės veikimo supratimui.

b) Fiziškai yra galima tai, kas gali būti įvykdyta pagal fizinius gamtos dėsnius. Antai, negalima, kad kuris žmogus savo jėgomis susyk perkeltų į kitą vietą kokį kalną. Tai, kas fiziniais dėsniais veikiančiomis galiomis negali būti įvykdyta, gali būti įvykdyta tik Dievo, jeigu nėra vidujinio negalimumo.

Kas galima yra fiziškai, tai galima ir metafiziškai, tai gali būti įvykdyta ir Dievo.

c) Moraliai galima yra tai, kas gali būti padaryta protingos esybės, atsižvelgiant į jos moralius dėsnius, ir moralias išgales, į įprastą žmonių veikimo būdą. Galima, antai, kad motina mylėtų nedėkingą vaiką, kad gobšus žmogus meluotų.

Moraliai negalima tai, kas priešinasi paprastam žmonių elgimosi, būdui; tai, absoliučiai ir fiziškai imant, yra galima, bet reikia tam daryti pastangų, kurių paprastai nedaroma. Antai, išrodo negalima išsisaugoti blogos įtakos, nuolat esant tarp nedorų draugų. Moraliai negalima, kad kas be reikalo, ar be jokios naudos meluotų.

III. Galima būtis, kaip jau sakėm, skiriasi nuo nebūties. Ji nesiskiria, tiesa, nuo nebūties iš atzvilgio į aktualų egzistavimą (nihilum existentiae), bet nėra nebūtımi esmės atžvilgiu (nihilum essentiae); taigi nėra tikra nebūtimi. Tai ypač aišku iš šio palyginimo:

a) Galima būtis visada turi savo turinį ir gali būti pažinta savyje. Tuo tarpu nebūtis neturi jokio savo turinio ir gali būti pažinta kaipo neigimas sau prišingumo (būtent, esybės).

b) Galimos būtys ir aktualios esybės išreiškiamos ta pačia sąvoka. Pavyzdžiui, ta pati augalo sąvoka pritaikoma savo turiniu ir tiems augalams, kurie faktinai egzistuoja, ir tiems, kurie neegzistuoja, bet gali egzistuoti. Visai kas kita su nebūtimi.

c) Kas yra galima, gali būti įvykdyta ar apribotos ar neapribotos galybės. Tuo tarpu nebūčiai jokia priežastis negali duoti egzistavimo.

Iš šio palyginimo aišku, kad galima būtis skiriasi nuo bet kokios mintinės būties (neigimų, trūkumų, logiškų santykių).

Galima būtis turi tokį ir tokį turinį ne dėl to, kad mes pažįstame ją tokia, bet mes pažįstame ją tokia, kadangi ji tokia yra, nepareinamai nuo tokia jos pripažinimo [1]).

IV. Betarpiškas išorinio galimumo pagrindas — tai egzista-

---

[1]) Cf. De Munnynck. L'idée de l'être. Revue neo-scolastique. Mai 1929 Louvain, 185 p.

vimas veikiančios priežasties, kuri tai, kas turi vidujinį galimumą, gali įvykdyti. Visos priežastys, kurias mums nurodo patyrimas, yra pripuolamos, ne su būtinumu egzistuoja; turi tad egzistuoti esybė, kuri iš savo esmės turi egzistavimą. Taigi Dievas yra giliausias išorinio esybių galimumo pagrindas.

Galima būtis negali pati sau duoti egzistavimo; mat, ko kas neturi, to ir sau duoti negali [1]).

§ 2. Vidujinio galimumo pagrindų klausimas.

I. Galimos būties sąvokos turinį sudaro požymių sintezė. Kai tie požymiai neturi tarp savęs prieštaravimo, kai jie susiderina tarp savęs, tai sakome, kad turime čia reikalą su vidujinį galimumą turinčia būtimi ar esme. Vidujinis galimumas daro atotrauką nuo to, ar yra priežastis, kuri aktualizuos tai, kas vidujų būdu yra galima.

Kyla klausimas, koks yra to vidujinio galimumo pagrindas.

II. Betarpišką vidujinio galimumo pagrindą mums duoda prieinami mūsų patyrimui daiktai. Būtent, kai patyrimas pristato mūsų protui pažinimo medžiagą ir kai protas su pagalba atotraukos įžiūri daikte esminius požymius, tai tarp tų požymių tuojau mato santykius. Aišku, kad, jeigu egzistuojančio daikto esmėje yra toki ir toki požymiai, tai tarp jų negali būti prieštaravimo, nes kitaip daiktas neegzistuotų. Jei daiktas egzistuoja, tai aišku, kad tokių esmės požymių, kaip tame daikte, suderinimas yra galimas. Jei kas egzistuoja, tai reiškia, kad gali egzistuoti. Ab esse ad posse valet illatio!

Mes galime taipgi lengvai suprasti, kad kai kurie požymiai paimti iš įvairių egzistuojančių daiktų, neturi tarp savęs prieštaravimo, kad jie yra suderinami. Čia paprastai privedama šis klasiškas pavyzdys: „Aš niekados nesu matęs auksinio kalno, bet aš ten esu matęs kalną, o čia auksą; sugretinimas tų dviejų patyrimų man leidžia sakyti, kad auksinis kalnas yra galimas“.

Trumpai kalbant, matomojo pasaulio esybės, kurias mes pastebime, duoda mums betarpišką galimų esybių vidujinio galimumo išaiškinimą. Ab esse ad posse valet illatio!

III. Bet paskui tuojau kyla klausimas apie gilesnį vidujinio galimumo pagrindą.

Išrodo, kad vidujinio galimų būčių galimumo pagrindas yra pirmesnis už egzistuojančius daiktus. Tai bandoma paremti šias samprotavimais:

---

[1]) Cf. S. Thomas. C. Gent. I c. 16: Quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se.

1) Galimumas išrodo nepriklausomas nuo egzistuojančių daiktų; galima prileisti, kad matomo pasaulio nėra, o betgi galimos būtys pasiliks galimos.

Ir pabrėžiama, kad jos liks galimos ne dėl to, kad tyliai prileidžiama mano proto egzistavimas, kuris sprendžia apie jų galimumą. Juk galimos būtys ne dėl to yra galimos, kad aš apie jų galimumą sprendžiu: priešingai, aš dėl to laikau jas galimomis, dėl to, kad jos yra galimos nepriklausomai nuo mano pripuolamo apie jas galvojimo.

Pagaliau aš galiu suponuoti ir mano, ir kitų žmonių neegzistavimą, tai ir tada atatiks tiesą pasakymas: kad akmens, augalai, gyvuliai, žmonės yra galimos esybės. [1]).

2) Galimų būčių ypatybės yra priešingos egzistuojančių daiktų ypatybėms. Egzistuojantieji daiktai ne su būtinumu egzistuoja, yra pripuolami, kinta, yra surišti su laiku ir vieta. Priešingai, galimos būtys turi būtinumo, visuotinumo, nekintamumo ypatybes; ju galimumas nėra įspraustas į laiko ir erdvės ribas [2]).

3) Egzistuojančių pasaulio daiktų, bent tų, kuriuos pažįstame, yra apribotas skaičius; tuo tarpu galimų esybių yra neribota daugybė, nes nėra galima nurodyti, kur gali būti galas esybių serijoms.

4) Pagaliau, iš to, girdi, aišku, kad egzistuojantieji daiktai negali būti galimų būčių galimumo pagrindu, nes mes naudojamės galimomis esybėmis, kaipo normomis, pagal kurias sprendžiame, kuo turėjo ar turi būti egzistuojantieji daiktai. Dažnai juk mes sakom, kad tas žmogus neturi švelnumo, drąsumo, kokį turėtų turėti, daiktas nėra taip baltas, kaip turėtų būti. Panašūs sprendimai, girdi, liudija, kad mumyse yra aukštesnė tiesos norma, negu egzistuojantieji daiktai ir negu mes patys; nes pagal tas normas ir apie savo vertę turime spręsti.

IV. Šitie ir panašūs samprotavimai, rodos, pakankamai įrodo, kad egzistuojančiuose daiktuose negalima rasti tikro galimų būčių galimumui pagrindo, nes iš tų daiktų pažinimo atrodo, kad negalima išaiškinti galimų būčių čia išdėstytų ypatybių.

Nemaža dėl to įvairių srovių filosofų stengiasi ieškoti to pagrindo Dievo esmėje.

---

[1]) Čia privedama paprastai šv. Augustino tekstai, pav., De lib. arbitrio, lib. II, c. 12: Veritatem quam non possis dicere vel tuam vel meam, vel cuiuscumque hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tamquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter; omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit?

Žiūr. taipgi Balmes, Philosophie fondamentale, 1. IV, c. 26, trad. fr. Liège, 1852.

[2]) Cf. S. Augustinus, ten pat c. 8.

1) Pripažįstant su būtinumu egzistuojančią būtį, kuri nuo amžių save pažįsta ir pažįsta, kad jos nekintama esmė sutvėrimų imituojama, galima, girdi, tokiu būdu turėti raktą, kaip išspręsti visas sunkenybes, kurias sukelia galimų būčių ypatybės, kurių negali išaiškinti egzistuojančių daiktų pažinimas.

a) Kadangi Dievas su būtinumu egzistuoja ir Jo esmė yra su būtinumu imituojama skirtinų nuo Jo būčių, tai suprantama, kad galimos būtys gali liktis su savo ypatybėmis, net jeigu visas pasaulis, visi žmonės išnyktų.

b) Galimų esybių ypatybės, kurios taip priešingos egzistuojančių daiktų ypatybėms, lengvai išaiškinamos, kai suprantama, kad galimos būtys yra imitavimai būtinos, nekintamos būties, kuri yra visokios realybės prototipas (pirmavaizdis) ir nėra uždaryta nei laiko, nei erdvės ribose.

c) Nėra ribų galimų būčių daugybei, nes joks apribotas galimų esybių skaičius, imituodamas Dievo esmę, negali išsemti Dievo esmės turtingumo.

d) Pagaliau, kadangi Dievas, kaipo pavyzdingoji priežastis, sutvarkė pasaulį, tai aišku, kad yra absoliuti, nekintama, amžina norma, pagal kurią vertiname egzistuojančius daiktus ir kuri yra mūsų sprendimams tiesos matas.

2) Taigi, išrodo, kad tik Dievo esmė gali būti pakankamu galimų būčių galimumo ir jų ypatybių pagrindu.

Pabrėžiama, kad taip ne tik galima manyti, bet, girdi, ir reikia Dievo esmę laikyti būtinu čia pagrindu, nes kur kitur, jei ne Dievuje galima rasti tą ieškomą pakankamą pagrindą? Juk egzistuojančiuose daiktuose tokio pagrindo rasti negalima, tai, reiškia, kad jo ieškoti nėra kur kitur, kaip Dievuje, ir iš tikro Dievuje jį aiškiai randame.

V. Kai dėl minėtų samprotavimų, tai reikia pasakyti, kad filosofijoj tada, kai jau yra aposterioriniais argumentais įrodyta, kad yra Dievas be galo tobulas, be galo tobulo pažinimo, tai suprantama, kad Jis turi pažinti ir sutvėrimų, kuriems Jis laisvai davė egzistavimą, pirmavaizdžius.

Bet šičia, ontologijoj, mums rūpi tuo tarpu ne sintetiškas, bet analitiškas realybės aiškinimas. Mes čia dar iki šiol nesame užsiėmę ex professo Dievo egzistavimo įrodymu. Tad čia Dievuje ieškoti analitiškame tyrinėjime galimų būčių galimumui pagrindo galima būtų ne bent tada, kada būtų matyti aiškiai, kad kitur jokiu budu to pagrindo nesurasi.

§ 3. Analitiškame realybės aiškinime pakankamą būčių galimumo pagrindą proto atotraukos pagalba randame egzistuojančiuose daiktuose.

Iš tikro, ir atotrauką darant nuo Dievo egzistavimo, galima surasti galimų būčių ypatybių išaiškinimą. Būtent:

I. Nurodoma į tai, kad galimos būtys yra nepriklausomos nuo pripuolamo egzistavimo.

Bet čia nėra nieko nuostabaus. Proto abstrakcijos pagalba mes įžiūrime daiktų esmę skyrium [1]) nuo egzistavimo ir nuo konkrečių, individualių ypatybių.

Žinoma, kai mes galvojame, kai mes darome atotrauką, tai mes turime egzistuoti. Bet iš to neišeina, kad mūsų abstrakčiai pažinto objekto turinyje turėtų dėlto būtį vienu iš elementų abstrakciją darančio subjekto egzistavimas. Visai natūralu dėlto, kad abstraktūs objektai prisistato proto refleksijai, kaipo dalykai savo turinyje neturintieji sąryšio su pažįstančiu, abstrakciją darančiu objektu, kitaip sakant, tie objektai prisistato refleksijai, kaipo nepriklausantieji nuo bet kokio pažįstančio subjekto dalykai.

Aiškinimas abstrakčiai imamos esmės ypatybių kilmės priklauso ex professo psichologijai. Bet ir šito klausimo reikalui tenka tai šiek tiek paliesti.

II. Ryškiausia galimų esybių ypatybė — tai yra ju būtinumas. Kvarcas, pavyzdžiui, yra galimas, būtinai galimas.

Kaip išaiškinti šitą būtinumą?

Matomojo pasaulio daiktai neegzistuoja su būtinumu; mūsų mintys ir jų turinys irgi neturi tokio egzistavimo. Galima juk mintyje prileisti, kad ir vieni, ir kiti yra išnykę. Taigi būtinumas nėra tokia ypatybė, kuri priklausytų daiktams arba abstrakčioms esmėms, kaipo tokioms.

Reikalinga tą abstrakčią esmę analizuoti ir tos esmės analizavimo dėka įžiūrėtus tos esmės elementus palyginti vienus su kitais; tik tada mūsų protui pasireikš būtinumo charakteris (ypatybė). Taigi iš esmės dalyką imant, reikia sakyti, kad būtini yra tik santykiai tarp abstrakčiai prisistatyto ir analizuoto tipo sudėtinių elementų.

a) Kad vidujinis būtinumas galimo tipo (galimos būties) pasireikštų, reikia dviejų sąlygų: kad tipas būtų duotas, tai yra, realizuotas ir pastebėtas gamtoje arba protu sugalvotas; kad to tipo turinys būtų analizuotas ir būtų sužinoti jį sudarantieji esminiai požymiai ir kad tarp tų požymių būtų pažintas susiderinimas.

Antroji sąlyga, aišku, suponuoja pirmąją; be pirmosios ir antroji pranyksta.

b) Žiūrėkime į tipą abstrakčiame stovyje; įsižiūrėkime, koki požymiai sudaro jo turinį. Tada mes pastebėsime iš vienos pusės dar neanalizuotą tipą, iš kitos pusės pastebėsime analizės pagalba surastus jo turinio požymius. Ir mes pamatysime tarp

---

[1]) Kai čia sakome skyrium, tai nereiškia, kad mes pozityviai atskirtume nuo egzistavimo, bet tik reiškia, kad egzistavimas neįeina į abstrakčiai žiūrimo objekto turinį.

neanalizuoto tipo turinio ir tarp tų surastų turinio požymių tikrą identiškumą; mat, čia tas pats turinys, tik vienur neanalizuotas, o antrame atvejyje išanalizuotas.

Aišku, kad tarp to tipo požymių yra susiderinimas, nes neanalizuotame tipe jie (požymiai) yra drauge. Abstraktaus neanalizuoto tipo turinys yra identiškas tiems požymiams, kurie suvienyti sudaro tą tipą. Reiškia, kad tarp tų požymių yra susiderinimas. Tai čia ne kas kita, kaip tapatybės principo išreiškimas.

c) Būtinumas, kurį turi tapatybės dėsnis (identiškumo principas), turi ir susiderinimas požymių tipe į vienybę, kurią realizuoja gamta arba sugalvoja mūsų protas. Galimų būčių santykiai tad turi tokį pat būtinumą, kaip ir tapatybės dėsnis.

Pavyzdžiui, mes matome arba vaizduojamės kvarcą; kvarcas susideda iš silicium ir deguonio ($Si\ O_2$); mes sakome: ar kvarcas dabar egzistuoja ar neegzistuoja gamtoje, bet kvarcas yra galimas, būtinai galimas.

2) Kai mes šitaip sakome, tai ką tai reiškia iš tikrųjų?

Ugi štai ką. Jeigu ir visas kvarco išteklius žemėje pranyktų, tai vis tiek būtų atatinkąs tiesą pasakymas, kad substancija, sudėta iš vieno atomo silicium ir dviejų atomų deguonio, yra galima; susiderinimas tarp savęs vienoje kvarco esmėje ir atomo silicium, ir dviejų atomų deguonio yra galimas; susijungimas tad tų dviejų elementų neturi savyje prieštaravimo.

Šitas nebuvimas prieštaravimo ir daro būtiną tipo galimumą. Aišku, kad tai suponuoja, kad tipas yra duotas (duomuo) bent mintyje. Tas būtinumas yra tad būtinumas santykių ir jis yra sąlyginis.

3) Bet gal kas pasakys, juk tas tipas yra būtinai duotas (duomuo). Taigi susiderinimas to tipo požymių yra absoliutus.

Bet kur pagrindas, sakyti, kad tipas yra būtinai duotas? Mes žinome, kad jis yra duotas dėl to, kad mes jį gavome su pagalba proto abstrakcijos iš pojučių pristatytos medžiagos patyrime. Bet jeigu, antai, iš patyrimo mes nepažintume kvarco ir nežinotume jo sudėties, jei nežinotume nei silicium, nei deguonio ypatybių, tai nė joks chemikas negalėtų drįsti sakyti, kad kvarcas yra galimas.

Mes neturime jokio tipo pažinto, kuris betarpiškai ar tarpiškai nebūtų buvęs gautas su abstrakcijos pagalba iš pojučių pristatytos medžiagos. Jeigu mes patyrime neturėtume pagrindo tipui ir jį sudarantiems elementams pažinti, tai neturėtume kuo remtis, sakydami, kad jis yra galimas.

4) Bet čia vėl gal kas prikiš, kad, net suponuojant, kad visas pasaulyje egzistuojantis kvarcas yra išnykęs ir kad net nėra jokios protingos būties, kuri galėtų apie jį galvoti, vistik, girdi, kvarcas liktųsi savyje galimas.

a) Į tai reikia atsakyti, kad čia priekaištų darytojų klaidingai klausimas statomas. Šitaip klausimą formuluojant, jau suponuojama savaime tuo pačiu, kad galimos būtys yra duotos (yra duomens). Žinoma, kai tos būtys yra jau duotos (duomens), tai jų galimumas, jų santykių tiesa yra nepriklausoma nuo laiko ir nuo erdvės. Bet galimos būtys, kaipo tokios, nėra gi duomens. Jeigu patyrimas mums neduotų kvarco pažinti, jeigu nebūtų, kurs abstrakčiai jį pažintų, tai nebūtų nei tiesa, nei klaida sakyti, kad kvarcas yra galimas, arba kad kvarcas yra negalimas.

b) Žinoma, galima būtų kvarco galimumui pagrindą ir tada nurodyti, suponuojant, kad egzistuoja begalinis protas, kuris savo esmėje randa pagrindą visoms galimoms būtims. Bet suponuoti begalinio proto egzistavimą šitame ginče būtų suponuoti tai, kas da yra toje filosofijos vietoje su klausimo ženklu. Dievo buvimo įrodymams reikia pirma susidaryti reikiamą bazę; o tą bazę sudarant, negalima jau remtis Dievo buvimo suponavimu.

Čia tad galima pritaikyti, ką Tomas Akvinietis yra pasakęs apie tiesą. Net jeigu žmogaus proto nebūtų, tai ir tada tiesos būtų tiesomis, samprotauja Tomas Akvinietis, būtent, iš atžvilgio į dievišką protą (suponuojant, kad būtų jau žinomas to dieviško proto buvimas). Bet jeigu nė jokio proto nebūtų, kas yra negalima, tai tada tiesai pagrindo nepasiliktų [1]).

5) Darant išvadą iš to, kas čia pasakyta apie galimos būties būtinumo charakterį, reikia pasakyti, kad galimos esmės nėra savyje arba absoliučiai būtinos. Vienas čia dalykas tiktai yra būtinas, būtent, kad, jeigu suponuojama, kad yra tokia ar tokia esmė patyrime ar žmogaus mintyje, tai tą esmę analizuojant, galima įžiūrėti ją sudarančius elementus ir tarp tų elementų su būtinumu galiojančius susiderinimo santykius. Trumpai išsireiškiant, **galimos būties būtinumas yra tai sąlyginis santykių būtinumas.**

Sakoma sąlyginis, nes pareina, kaip sakėme, nuo dviejų sąlygų: reikia, kad būtume radę patyrime pagrindo tos ar kitos galimos esmės sąvokos turiniui ir kad būtų protas, kurs tai padaro, būtent, proto atotraukos būdu patyrimo medžiagoj įžiūri tos esmės sąvokai turinį.

III. Nekintamumas taipgi sąlygiškai priklauso tiems patiems santykiams. Pagaliau, galimos būtys yra universalios ir amžinos tik negatyvioje prasmėje: jos yra, būtent, nepriklausomos nuo konkrečių materijos, erdvės ir laiko aplinkybių.

IV. 1) Abstrakti esmė duoda pagrindą neribotai galimų

---

[1]) Cf. S. Thomas. De Veritate q. 1 a. 2: Etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum (posito quod existentia huiusmodi intellectus praecognosceretur), sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret.

būčių daugybei. Iš tikro, kai koks patyrimo daiktas protu imamas abstrakčiai, pakanka jį (jo turinio atžvilgiu) refleksijoj palyginti su individualiomis būtimis, kurios yra jo konkretūs realizavimai, ir lengva pastebėti, kad jis gali būti realizuojamas neribotą daugybę kartų.

Tuo pačiu, kad abstrakti esmė (abstraktus tipas) nėra surišta su jokia konkrečia, individualia materijos, erdvės ir laiko aplinkybe, tai ji gali būti pritaikyta realizavimui bet kokios materi jos, erdvės ir laiko aplinkybėse. Sakyti gi, kad abstrakti esmė gali būti pritaikyta realizavimui visose materijos, erdvės ir laiko sąlygose, tai reiškia kitais žodžiais sakyti, kad ji yra visur ir visada, neribotai yra galima.

2) Bet čia prikišama, kad, girdi, santykiai tarp elementų, sudarančių abstrakčią esmę, yra amžini tik negatyvioje prasmėje; bet objektyvi realybė, kurią išreiškia abstrakti esmė, juk yra, girdi, p o z i t y v i a i nepriklausoma nuo laiko!

Į tai reikia atsakyti, kad čia yra tas pats painiojimasis.

Objektyvi realybė, abstrakčios sąvokos išreiškiama, yra proto gauta atotraukos būdu iš patyrimo, tai reiškia iš pojučiams prieinamų daiktų, kurių egzistavimas yra, aišku, laikinas.

Žinoma, jeigu egzistuoja dieviška būtis, pozityviai amžina ir jeigu mes turėtume intuiciją tų galimų tipų (kaipo imituojančių Jo esmę), kuriuos Dievas turi pažinti, tai mes tikrai matytume galimas būtis pozityviai amžinas. Bet šitoje filosofijos vietoje, užlaikant logišką tvarką tarp klausimų, mes dar negalime suponuoti tikrą Dievo buvimą. Net ir prileidus, kad Dievas egzistuoja, tai da nereiškia, kad mes įgalėtume įžiūrėti į Jo begalinio tobulumo pažinimą ir Jame pamatyti tas Jo sužinomas galimas būtis.

Galimų būčių amžinumas mums gali būti t i k n e g a t y v u s i r s ą l y g i n i s.

V. Žinoma, šitos čia mūsų paduodamos išvados gali išrodyti nevienam nepriprastos, keistos.

Mat, nuo pat parėjimo mūsų į protą mumyse veikia abstrakcijos galia, pasinaudodama pojučių pristatyta medžiaga. Mes esame dėl to taip labai supratę su abstrakčių esmių pasauliu, kurį mes patys esame susidarę. Ilgainiui tos abstrakčios esmės mums atrodo, kaip koki ankščiau egzistavusieji už daiktus ir už mūsų pirmąsias mintis daiktų modeliai. Tos abstrakčios esmės sudaro kaip kokį rezervuarą predikatų (ypatybių, požymių), kuriais mes paskui naudojamės, jų kilmės neįsisąmonindami, ir kuriuos taikome patyrime sutinkamiems daiktams. Būtini, visuotiniai, amžini santykiai, kurie atsiranda iš sugretinimo abstrakčių esmių ir jas sudarančių elementų, išrodo mums, kaip kokia amžina principų ir išvadų sistema, kuri turi saistomos, kaip kokios įstatymų galios, kuriai Dievo kuriamasis pasaulis turėjo pasiduoti ir kuriai

turi būti paklusnūs ir konkretūs pasaulio daiktai, ir protai, kurie tuos daiktus svarsto šviesoje tų amžinų principų ir išvadų.

Bet reikia įsidėmėti, kad toks suponavimas amžinos tų esminių tipų preegzistencijos, kuriuos Platonas vadino τόπος νοητός (mundus intelligibilis), kad pripažinimas tų esminių tipų elementų santykiams amžino įstatymiško galiojimo yra ne kas kita, kaip, jei taip galima išsireikšti, protinės optikos iliuzija. Tų abstrakčių esmių mūsų pažinime atsiradimas juk tai yra mūsų darbo vaisius. Mūsų darbo vaisius taipgi principai, kurie tąja esme remiasi.

Kai mes pradedame užsiimti reflektuojančia spekuliacija, kuria kartais nesistematingai bando užsiimti ir nemokyti žmonės, ir kuri yra įprastas filosofui užsiėmimas, tai minėti abstraktūs tipai (abstrakčios esmės) ir jų būtini dėsniai jau yra mus aplenkę; būtent, jau jie yra mūsų sąmonės viršūnėje, apšviesdami ir dirigiuodami kiekvieną mūsų protinio pažinimo žygį, kaip saulė kad šviečia mūsų fiziniam gyvenimui ir jį veikia savo įtaka.

Per daug užsimirštama, kad reflektuojantis pažinimas yra paskesnis už savaimingą (spontanišką) proto darbą; yra paskesnis už spontanišką (savaimingą) mūsų pažinimų raidą.

Kai mes svarstome, nuo ko pareina, kaip vyksta spontaniškas mūsų proto darbas, tai čia sužinome, kad jis pareina nuo dviejų dalykų: iš realybės pusės — pojučiams prieinamų, kontingenčių (pripuolamų), kintančių, laikinų daiktų; iš pažįstančio subjekto pusės—galios įžiūrėti tokiose pojučių pristatytuose duomenyse esmes atotraukoje nuo apribojimo laiko, erdvės, konkretumo aplinkybėmis ir galią refleksijoj analizuoti tas abstrakčias esmes, kad būtų galima suprasti mintyse jų universalų pritaikymą ir pastebėti, kad tarp sudarančių tas esmes elementų yra būtini, nekintami, amžini santykiai[1]).

VI. Gal čia mums ir vėl prikišti, kad mes, girdi, neatsimename, kada gi mes esame tas amžinas esmes sudarę, kada tuos amžinus santykius, tas aukštesnes už mus normas būtume suformulavę, kurios dabar išrodo galioja kaip normos ir egzistuojantiems daiktams, ir mūsų sprendimams.

---

[1]) Cf. S. Thomas, De ente et essentia, c. IV: Relinquitur ergo, quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua quae sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium et inducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines; et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi; unde dicit commentator 1⁰ de anima, quod intellectus est qui facit universalitatem in rebus: hoc etiam Avicenna dicit in VIII Metaph. Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res quae sunt extra animam quia est una similitudo omnium; tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est species quaedam intellecta particularis.

Reikia, iš tikro, su tuo sutikti, kad pirmas pažinimas tų abstrakčių esmių, tų abstrakčių tipų ir būties santykių, kurie dabar, išrodo, normuoja mūsu sprendimus, mūsų atsiminimui dabar yra neprieinamas. Bet psichologija išaiškina tą čia atsiminimo trūkumą. Mat, tiesioginis, spontaniškas proto pažinimo darbas dėl jo greitumo ir lengvumo neiškyla į aiškios sąmonės sritį, ir tokiu būdu nelieka jų kilmės pėdsakų mūsų atmintyje.

Tokiu būdu suprantama, kad mes esame linkę manyti, būk tie abstraktūs tipai nėra mūsų pažinimo vaisius, būk jie yra kaž kur aukščiau už mus, nuo mūsų nepriklausomi.

Iš čia suprantama Platono ir šv. Augustino tos rūšies entuziastiški išvedžiojimai apie idealių tiesų charakterį.

VII. Baigdami šitą paragrafą, mes galime šitaip formuluoti pasiektą čia svarstymų rezultatą:

1) Galimų būčių galimumo ir jų ypatybių išaiškinimui pakankamą pagrindą randame patyrimo daiktuose.

2) Mūsų protas turi galios tuos daiktus pažinti abstrakčiai ir, paskui reflektuojant apie juos, analizuoti abstrakčiai pažintas esmes.

3) Šita reflektuojanti analizė duoda galimumo įžiūrėti universalius, būtinus, nepriklausomus nuo konkrečių erdvės ir laiko aplinkybių santykius, kurie paskui turi rolę normų ir egzistuojantiems daiktams, ir mūsų sprendimams.

§ 4. Teorija, pagal kurią Dievas yra vienintelis galimų esybių galimumo ir jų ypatybių pakankamas pagrindas.

Tik ką esame įrodę, kad nėra reikalo tik Dievuje ieškoti galimų esybių galimumo ir jų ypatybių pakankamo pagrindo.

Dabar čia tenka pridėti, kad negalima čia priešingos teorijos laikytis, kad neįpultume į ontologizmo klaidas ir į pinkles sofizmo, vadinamo užburtu ratu (circulus vitiosus).

I. Prileiskime, kad būtinumas, kurį rodo galimų esmių galimumas ir jų ypatybės, nėra tik minėtų santykių sąlyginis būtinumas, bet yra absoliutus. Kas gi tada išeina?

Absoliuti ypatybė gali priklausyti tik absoliučiam subjektui.

Taigi subjektas, kuriame būtų galimų esmių galimumo absoliutus būtinumas, būtų pati tobuliausia, su būtinumu egzistuojanti esybė.

Bet jeigu taip, tai kiekvienas, kas tą galimų esmių būtinumą regėtų, tas tuo pačiu regėtų begalinę, su būtinumu egzistuojančią būtį. Kitaip sakant, mes tuomet turėtume dieviškos esmės intuiciją. O čia ir yra ontologizmo klaida.

Mat, jeigu mes turėtume dieviškos esmės intuiciją, tai

1) Su būtinumu turėtume pilną laimę, kurią mums duotų Dievo esmės intuicija,

2) Negalėtų būti klaidos Dievo pažinime,

3) Negalima būtų apie Dievą abejoti.

Tuo tarpu faktai rodo ką kita: žmonės šiame gyvenime neturi pilnos laimės; pakankamai yra žinoma, kiek daug ir kaip įvairiai yra žmonės neretai klydę savo samprotavimuose apie Dievą ir turėję Jo egzistavimą ir esmę liečiančių įvairių abejonių [1].

II. Jeigu galimų esmių būtinumo, visuotinumo, nekintamumo, amžinumo ypatybių pagrindą kitaip, kaip tuojau apeliuojant prie Dievo pažinimo, negalima būtų išaiškinti, tai tada išeitų, kad nebūtų galimumo įrodyti, kad Dievas egzistuoja.

Mat, kad tikrai būtų galima įrodyti, jog Dievas egzistuoja, reikia jau remtis pažintomis tiesomis (prieštaravimo ir priežastingumo dėsniu), turinčiomis mūsų anksčiau išaiškinta prasme būtinumo, visuotinio pritaikymo, nekintamumo, amžinumo charakterį. Kas tad mano, kad tokį charakterį negalima niekam pripažinti, apie ką nebūtų žinoma, kad jis tam pagrindą turi Dievuje, tai tuomet, norint Dievo egzistavimą įrodyti, tektų suktis užburtame rate.

§ 5. Galimų esybių galimumo ir jų ypatybių galutinis pagrindas sintetiniame svarstyme.

Jeigu analitiniame svarstyme mes esame priėję prie tikros išvados, kad galimų esmių galimumo ir jo ypatybių pakankamo pagrindo galima ir reikia pirmučiausia ieškoti abstrakčiai pažintose egzistuojančių daiktų esmėse ir tas esmes sudarančių elementų santykiuose, tai betgi sintetiniam svarstyme mes galime analizės rezultatus suvesti į santykius su Dievo esmės pažinimu.

Kai analitiniais būdais esame jau įrodę, kad yra Dievas pasaulio Kūrėjas, kad Jis yra begalo išmintingas ir begalo tobulas, tai visai natūralu į Jį žiūrėti kaipo į sutvėrimų pavyzdinę priežastį, kaipo į visų galimų būčių aukščiausią Architipą.

Tik čia reikia atsiminti, kad mes prigimtu protu analogiškai ir labai netobulai Dievo esmę pažįstame [2].

---

[1]) Cf. S. Thomas, In lib. Boethii de Trinitate, q. 1, a. 3: Quidam dixerunt quod primum quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est ipse Deus, qui est veritas prima, et per hunc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc aperte est falsum: quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo: unde sequeretur omnem hominem beatum esse. Et praeterea, cum in divina essentia omnia quae dicuntur de ipsa sint unum, nullus erraret circa ea quae de Deo dicuntur: quod experimento patet esse falsum. Et iterum ea quae sunt prima in cognitione intellectus oportet esse certissima: unde intellectus certus est se ea intelligere: quod patet in proposito non esse.

[2]) Šitame visame skyriuje naudojausi labai pagrindiniu ir aiškiu klausimo išdėstymu, kurį paduoda D. Mercier, Métaphysique générale ou Ontologie. VII édit., Louvain-Paris, 1923, p. 32—60.

§ 6. Voliuntaristinė teorija apie galimų būčių galutinį pagrindą.

I. Kai kurie filosofai, kaip antai Dekartas, skelbė pažiūrą, kad niekas negali nustatyti ribos Dievo visagalybei ir Dievo absoliučiai laisvei. Turi tad pagal juos vidujinis galimumas pilnai pareiti nuo Dievo valios ta prasme, kad, pavyzdžiui, suma kampų trikampio lygi dviem tiesiem tik dėl to, kad Dievas taip nustatė, du syk du keturi tik dėl to, kad taip Dievas nori. Tiesa, mums išrodo nesuprantama, kaip čia Dievas būtų galėjęs kitaip ką sutvarkyti, bet ir tas mums nesuprantamumas yra dėl to kad Dievas savo valia mūsų protą sutvarkė.

II. Dievo visagalybė sutvėrimo atžvilgiu yra tokia, kad Dievas gali visa sukurti, ką Dievas mano turint vidujinį galimumą ir kas yra gera. Bet Dievo visagalybė nereiškia, kad Dievas gali daryti tai, kas yra nesąmonė, kas yra bloga.

Galimos esmės yra šiaip ar taip imitavimai būties, kuri su būtinumu nekintamai egzistuoja. Kadangi toji būtis nesikeičia, tai ir nėra pagrindo, kad ir imituojanti ją galimumų esmių tvarka galėtų keistis.

Jeigu prileisti, kad pareinamai nuo Dievo galios, galėtų keistis ir tokios tiesos, kaip du syk du keturi, tai tuo pačiu reiktų sakyti, kad ir bendrai tapatybės dėsnis gali keistis; mat, toji tiesa, kad du syk du yra keturi, remiasi juk tapatybės dėsniu.

Kas gi vardan Dievo visagalybės ir Dievo laisvės ryžtųsi neigti tapatybės dėsnio nekintamumą ir būtinumą, tai tam ne tik jau nebūtų galima filosofijoj Dievo egzistavimą įrodyti, bet ir nebūtų galima nustatyti tikrų objektų skirtumą tarp pasakymų: „Dievas yra visagalis“ ir „Dievas nėra visagalis“; „Dievo valia yra paisytina“ ir „Dievo valia nėra paisytina“; „Dievas egzistuoja“ ir „Dievas neegzistuoja“.

§ 7. Svarbumas apie galimą būtį ir jos ypatybes tinkamo supratimo.

I. Aristotelis ir Tomas Akvinietis nekartą pabrėžtinai kartoja, kad visą pažinimui medžiagą protas gauna iš justinio patyrimo. Materialiai tas pats galų gale daiktas yra ir patyrimo ir proto pažinimo objektas; tik pojučiai jį patiria konkrečiai, su individualiomis ypatybėmis, o protas neįžvelgia į individualias ypatybes, bet tik įžiūri esmę, esminius požymius, esmines ypatybes, esminius santykius. Protas neįžiūri betarpiškai individualumų, o pojučiai nenurodo esmės, esminių ypatybių, esminių požymių, esminių santykių.

Šito santykio tarp proto pažinimo ir justinio patyrimo, kaip turėjome jau pakankamai čia ontologijoj progos įsitikrinti,

negalima užsimiršti ir svarstant abstrakčiausius, justinio patyrimo ypatybėms priešingiausiais išrodančius dalykus.

Išėjimo punktai ontologijoj, tame abstrakčiausiame moksle, yra ne kas kita, kaip egzistuojančios, justiniam patyrimui prieinamų daiktų ypatybės. Kaip matėme, prie egzistuojančių, patyrimui prieinamų daiktų tenka apeliuoti net taip išrodančiam tolimu nuo justiniam patyrimui prieinamų daiktų ypatybių klausime, kuris liečia galimas būtis ir jų esmės elementų santykių būtinumo, nekintamumo, visuotinio pritaikymo, amžinumo pakankamą pagrindą.

Patyrimo faktai yra būtinai respektuotini faktai ir ontologijoj. Teisingai sakydavo vidurinių amžių filosofai: contra factum non datur argumentum.

II. Bet iš kitos pusės, kai pagrindiniuose ontologijos klausimuose svarstoma visam tam, kas egzistuoja ir gali egzistuoti, priklausančios bendriausios ypatybės, tai ontologijoj, analizės ir išvadų būdu prieinamos, tiesos duoda šviesos, duoda išaiškinimą, nurodo tikrumo pagrindą paprastai gyvenime ir įvairiuose specialiuose moksluose vartojamoms sąvokoms ir dėsniams, kurie, tie dalykai, kitur negali turėti kompetentingo išaiškinimo.

Ir galimų esmių elementų santykių pagrindo išaiškinimas daug duoda šviesos bendrai tiesų charakteriui geriau pažinti ir suprasti sąryšiui tarp visų bet kur randamų tiesų ir jų santykiui su tobuliausia tiesa, visokios tiesos šaltiniu.

Galimos būties ypatybių pagrindo klausimą besvarstydami, mes turėjome progos aiškiai įsitikrinti, kad į didžiausias nesąmones įsipainiojama, kai viską norima suvesti į pojučių patyrimą, kai neigiama proto specifinė galia; bet iš kitos pusės mes taip pat čia aiškiai pamatėme į kokias sofizmų pinkles tenka pakliūti, kas bando protu operuoti, pamesdamas visai kontaktą su pojučių pristatyta medžiaga, su patyrimo faktais.

V SKYRIUS.

Būties, kaipo pirmosios sąvokos, gilesnis supratimas.

Būties sąvoka, kaipo esanti visų sąvokų ir visų proto dėsnių pagrinde, reikalinga yra ypatingai rūpestingo išsiaiškinimo ypač objektyvios, realios reikšmės atžvilgiu. Svarstant, analizuojant įvairių filosofinių sistemų struktūrą, tenka pastebėti, kad jų idėjinė linkmė užuomazgoje jau yra nustatyta, pareinamai nuo to, kaip jų suprantama būties sąvokos kilmė, reikšmė, santykiai su kitomis sąvokomis.

Po to, kas iki šiol čia mūsų apie būtį kalbėta, bus lengviau dabar orijentuotis taip svarbiame čia gilesnio būties sąvokos išsiaiškinimo dalyke.

Jau įvedamuosiuose į ontologiją klausimuose esame išaiškinę, kad žmogus neturi įgimtų idėjų, kad visam proto pažinimui medžiagą reikia gauti iš pojučių patyrimo. Tai liečia ir pačias pagrindines sąvokas, taigi ir būties sąvoką.[1]) Esame taipgi įrodę, kad mūsų pažinimo galios turi siekimo pažinti tai, kas yra, pažinti realybę.

Išeitų tad, kad pagrindiniausia sąvoka, kokia yra būties sąvoka, turėtų turėti didžiausią su realybe sąryšį.

Bet iš kitos pusės būties sąvoka, kaipo visuotiniausia sąvoka, išrodo labiausiai nutolusi nuo betarpiško su realybe sąryšio. Be to, būties sąvokos aiškinimas negali būti elementarių mokslų uždavinys, bet tik giliausio mokslo, kokiu yra ontologija; o tuo tarpu pirmosios realybę reiškiančios sąvokos turėtų būti labiausiai visų supratimui prieinamos.

Šituos tad samprotavimus turėdami galvoje, mes šito skyriaus klausimus svarstysime sekančiuose trijuose paragrafuose.

§ 1. Visuotinesnė sąvoka yra pirmesnė už mažiau visuotinę.

Mūsų pažinimo galių veikime konstatuojame ėjimą nuo mažiau tobulo prie tobulesnio veikimo. Iš pradžių mes turime pojučių patyrimą, paskui proto pažinimą.[2])

---

[1]) Cf. S. Thomas, Summa Theol. I, q. 84, a. 3: Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tum secundum sensum, quam secundum intellectum. Et de tali potentia ad actum reducitur: ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam, aut inventionem. Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tum ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles (in III De anima lect. IX) posuit quod intellectus quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est, in principio, in potentia ad huiusmodi species omnes.

[2]) Cf. ibid. q. 85 a. 3: cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit.

Proto, kaip ir pojučių veikimo yra tokia prigimtis, kad iš pradžių pažįstame ne taip aiškiai ir įsakmiai ir palengva einame prie aiškesnio ir įsakmesnio pažinimo [1]). Ir čia suprantama, kad pirmesnis proto pažinimas turi būti bendresnės išvaizdos o pirmiausias turi būti visuotiniausios rūšies.

Įsižiūrėkime tad, ką reiškia tai, kai sakome, kad visuotinesnis pažinimas yra pirmesnis už mažiau visuotinį: ko, būtent, tame sakyme reikia vengti; kaip pozityviai tą sakymą arčiau suprasti, ir kokį tas sakymas turi pagrindą?

I. 1) Kai sakome, kad visuotinesnė sąvoka yra pirmesnė už mažiau visuotinę, tai čia turime galvoje ne pažintų daiktų tvarką, bet mūsų pažinimo tvarką. Platonizuojantieji, mat, dažnai skelbia, kad ir realybėje pirmesni ir tobulesni dalykai yra tie, kurie yra visuotinesni. Bet mes, nesilaikydami perdėto realizmo, nemanome, kad realybėje egzistuotų bendros ir visuotinos būtys kaipo tokios. Visuotinumas čia išreiškia pažinimo tvarkos charakterį, kai kalbame apie tai, kokioje tvarkoje eina mūsų pažinimas.

2) Antras dalykas, kurį čia reikia atsiminti, kad išvengtume nesusipratimų, yra šis, būtent: pažinimo galių veikime reikia skirti tikslą, kurio siekia savo veikimu pažinimo galia, ir kelią, kuriuo ji eina prie tikslo.

Pažinimo galia, kaip kiekviena veikimo galia, siekia iš prigimties tobulo pažinimo ir negali būti pilnai pasitenkinusi, kol jo nepasiekia. Žinoma, šiuo atžvilgiu ir proto pažinimo galia siekia aiškaus ir įsakmaus pažinimo, kuris tad siekimo atžvilgiu, be abejo, yra pirmesnis, negu neįsakmus, koks yra pažinimas visuotinėje tik formoje.

Bet, kas siekiama, reikia skirti nuo to, kas pavyksta įvykdyti. Kas pirmuoju yra siekimo srityje, tas yra paskutiniu įvykdymo atžvilgiu. Mat, einant prie tikslo, reikia panaudoti daug įvairių priemonių ir tik priemonių įvykdymo keliu, kartais labai ilgu, galima prisiartinti prie tikslo. Žinomas, antai, plačiai teisingas posakis: Quod est primum in intentione, est ultimum in executione.

Tikslo pasiekimas tad suponuoja priemonių etapo peréji-

---

[1]) Cf. S. Thomas, ibid. 85. a. 3: Dicendum quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium: necesse est quod cognitio singularium quoad nos prior sit quam universalium cognitio. Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione... Unde Philosophus dicit, in I Physicorum (lect. 1), quod sunt primo nobis manifesta et certa, confusa magis; posterius autem cognoscimus distincta principia et elementa...

mą, taigi tikslo siekimas suponuoja ėjimą prie tikslo, kaipo pirmesnį dalyką. Via intentionis suponuoja viam generationis arba executionis.

Tokiu būdu, kai šičia kalbame, kad visuotinesnis pažinimas yra pirmesnis už mažiau visuotinį, tai čia turime galvoje ėjimą prie tikslo, prie tobulo pažinimo, o ne patį siekiamą tikslą. Čia tad turime galvoje viam executionis, o ne intentionem.

3) Reikalinga dar čia ir trečią dalyką pabrėžti, distinkcija padaryti. Tai liečia, būtent, pačią visuotinumo sąvoką. Formaliai visuotinumo sąvoka reiškia, kad tokią ir tokią esmę laikome turinčią pritaikymo visiems tos rūšies individams. Tas formalus visuotinumas remiasi tiesioginiu pojučių pristatytoje medžiagoje proto įžiūrėjimu daikto esmės; tas įžiūrėjimas dar neduoda žinios, kad toji įžiūrėta esmė gali būti pritaikyta visiems tos rūšies individams; čia tad turime reikalo ne su formaliu visuotinumu, bet tik su tuo, kas duoda refleksijai objektyvų pagrindą susidaryti visuotinei sąvokai; šitą formalaus visuotinumo pagrindą daug kas vadina metafiziniu visuotinumu (universale metaphysicum) ir jį iš esmės skiria nuo formalaus visuotinumo (universale formale aut logicum). Aišku, kad metafizinis visuotinumas yra pažinimo kilmės atžvilgiu pirmesnis už formalų visuotinumą [1].

Šičia tad, kai kalbame apie tai, kad visuotinesnės sąvokos yra pirmesnės už mažiau visuotines, turime galvoje tą metafizinį visuotinumą, o ne formalų visuotinumą.

II. Po padarytų distinkcijų lengvesnis pasidaro pozityvus to principo (būtent, kad visuotinesnės sąvokos yra pirmesnės negu mažiau visuotinės) aiškinimasis.

1) Daikto pažinimas, kurį mes turime, gali būti dvejopas: aiškus ir įsakmus [2] ir tamsus bei neįsakmus.

Aiškų ir įsakmų pažinimą mes turime, kai mes, pavyzdžiui, turime gyvos esybės, žmogaus sąvoką, žinodami jos turinio reikšmę pagal aktualias ir potencialias dalis. Kai mums nepavyksta turėti pažinimo pagal tas dalis, tai mūsų pažinimas vadinasi tamsus ir neįsakmus, kai mes sąvokomis išreikštus objektus neatskiriame vienus nuo kitų. Ir šitame antrame atvejyje vėl ga-

---

[1] Cf. S. Th. Summa Theol I q. 85 a. 3 ad 1: Dicendum quod universale dupliciter potest considerari. — Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis, Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus: oportet quod, secundum hunc modum, universale sit posterius... — Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus...

Cf. Summa C. Gentes, I, 26; De ente et essentia, c. 4.

[2] Cf. S. Thomas. Summa Theol. I, 85 a. 3: per quam distincte et determinate res cognoscuntur,

lima skirti dvejopą pažinimo būdą: arba potencialiai arba aktualiai tamsų.

2) Mūsų visas pažinimas, žiūrint jo kilmės, jo genezės, eina iš netobulesnės ir tamsesnės stadijos prie tobulesnės, aiškesnės, įsakmesnės; ir tai tokiu būdu, kad pirmasis protu daikto pažinimas dar yra visiškai tamsus, kuris vis darosi aiškesnis, ir dar aiškesnis ir vis aiškesnis, kad po įvairių aiškesniu darymosi stadijų asirastų aiškus, įsakmus, tobulas daikto pažinimas.

Mūsų pažinimas daikto yra netobulas, tamsus ir neįsakmus, kai dar sumaišome daiktą su kitais daiktais, kai dar jį nuo kitų neatskiriam, kai mūsų tas pažinimas gali būti pritaikytas daugeliui daiktų, nes jis dar per daug bendras.

Mūsų pažinimas darosi vis aiškesnis ir įsakmesnis, kai palengva, laipsniais jis darosi vis mažiau ir mažiau bendras, kol pagaliau jo reikšmė pasidaro taip siaura, kad gali būti pritaikyta tik tam daiktui, kurį mes siekiame pažinti, pavyzdžiui, šitą žmogų [1]).

Taigi aišku, kad mūsų pažinimas čia savo eigoje eina vis nuo daugiau bendro prie mažiau bendro.

3) Bet pozityvus išsiaiškinimas to principo (būtent, kad visuotinesnės sąvokos yra pirmesnės negu mažiau visuotinės) dar reikalingas yra papildymo.

Proto pažinimo objektu yra bendros reikšmės objektas, universalus objektas. Bet universalumas, kaip pirmiau matėm, yra dvejopas: metafizinis ir loginis (universale metaphysicum et universale logicum).

Taigi ir mūsų pažinimo eigą, pažinimo ėjimą nuo mažiau tobulo stovio prie tobulesnio galima svarstyti dviejose srityse: ontologiškoje ir logiškoje.

a) Ontologiškoji sritis yra pirmesnė negu logiškoji; ontologiškoji sritis vadinasi pažinimo atžvilgiu primae intentionis, o logiškoji — secundae intentionis.

Kai protu įžiūrime atotraukos pagalba pojučių pristatytoje medžiagoje daikto esmę, tai, kaip anksčiau pastebėjome, ji (toji esmė) da tuo pačiu nenurodo savo pritaikymo prie visų individų tos pačios rūšies. Šitaip suprastą esmę (be santykių su visais tos rūšies individais) išreiškiame, kai aptariame kokią daiktų esmę, kai duodame daikto definiciją.

Elementai ir principai, kurie tą definiciją sudaro, vadinasi aktualiomis daikto dalimis, ir visa esmė vadinasi aktuali visuma (totum actuale), o to viso pažinimas vadinasi aktualus visuotinumo pažinimas. Antai, žmogaus definicija, kaipo protingos gyvos esybės, aktualiame pažinime apima šiuos elementus: protin-

---

[1]) ibid. omne autem quod procedit de potentia ad actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum: actus perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur.

gos esybės sąvoką, gyvos esybės sąvoką; o šita pastoroji savyje apima: gyvybės sąvoką ir būties sąvoką.

Šito pažinimo srityje yra taipgi ėjimas nuo mažiau tobulo stovio vis prie tobulesnio, nuo bendro prie mažiau bendro. Antai, žmogų aš pažįstu kaipo būtį ir gyvą esybę pirma, negu išgaliu jį aptarti, kaipo protingą gyvą būtybę; o tai visa suponuoja, kad aš pirmiau turiu žinoti, kas yra savyje būtis ir kas yra gyvybė.

Tokiu būdu tobulas aktualus daikto pažinimas būtinai suponuoja, kaipo pirmesnį, drumstą aktualų pažinimą, kuris eina nuo bendresnio prie mažiau bendro. Antai, kai aš sakau, kad žmogus yra būtis, tai aš sakau tiesą. Bet šitoks žmogaus aptarimas dar neatskiria žmogaus nuo visų kitų esybių. Kai aš sakau, kad žmogus yra gyva būtybė, tai aš irgi tiesą sakau ir aptariu žmogų jau įsakmiau; bet ir čia aš dar žmogaus neatskiriu nuo kitų gyvų esybių.

b) Logiškoji sritis (secundae intentionis). Čia visuotinumas reiškia, kad sąvokos turinys suprantamas kaipo išreiškiantts visus tos rūšies individus. Logiškoje srityje kalbama apie proto nurodomus santykius tarp sąvokų, apie rūšinių, giminininių sąvokų ypatybes.

Ir čia galima kalbėti apie visumą ir dalis. Rūšis santykiauja su giminių sąvokomis, kaip visuma su dalimis: šitą visumą vadiname patencialia, nes rūšis išreiškia gimines tik potencialiai. Ir šitaip yra su kiekviena logiška visuma iš atžvilgio į jos dalis. Kas tad pažįsta rūšį su joje potencialiai esančiomis dalimis, tasai turi logiškos arba potencialios visumos aiškų pažinimą, taigi tobulą potencialų visuotinės sąvokos pažinimą. Kas žino tik rūšinės sąvokos prasmę, bet nepažįsta jos potencialių dalių, tas turi tamsų, drumstą logiškos visumos pažinimą, taigi netobulą potencialų universalios sąvokos pažinimą.

Ir šitoje logiškoje srityje mes einame nuo netobulo ir neįsakmaus prie tobulesnio, įsakmesnio pažinimo. Jei aš nežinau, ką reiškia bendresnė sąvoka, pavyzdžiui, gyvoji pojučius turinti esybė, tai aš negaliu pažinti žmogaus ir gyvulio sąvokos, kaipo anoje potencialiai esančios giminių sąvokos [1]).

c) Taigi, ir ontologiškoje, ir logiškoje srityje mūsų pažinimas eina nuo netobulesnio prie tobulesnio, nuo bendresnio prie mažiau bendro.

Be abejo, ontologiška ir logiška sritys yra skirtingos. Logiškoji sritis, kaip matėme, suponuoja ontologišką, kaipo pirmesnę. Bet tarp jų yra intymus santykiavimas. Pagaliau logiškoji sritis yra tik kaipo įrankis ir metodas, kad rūšinių, giminių ir giminininių skirtumų sąvokų pagalba galėtume aiškiai ir įsakmiai definicijoj išreikšti daikto esmę su jos savotiškumais.

---

[1]) Cf. S. Thomas. Summ. Theol. I, 2. 85, a. 3.

III. Aiškinimui to principo, kad visuotinesnės sąvokos yra pirmesnės negu mažiau visuotinės, randame aiškiuose patyrimo faktuose. Jau tų faktų pavyzdžius esame pakankamai nurodę. Šičia tik santraukos būdu pravartu dar tai pabrėžti ir paskui tai pritaikyti prie pirmosios idėjos, pirmosios sąvokos šiuo atžvilgiu charakterizavimo.

1) Mūsų pažinimo progresas, kaip esame nurodę, nuo netobulesnio, neaiškaus, tamsaus, drumsto stovio prie tobulesnio, aiškesnio, mažiau tamsaus, mažiau drumsto—tai yra bendras dėsnis kiekvienos išoriniame pasaulyje augančios esybės. Tuo dėsniu eina mokymas ir mokymasis. Tas dėsnis turi pagrindą mūsų netobuloje prigimtyje, kuri savo veikime nuo realios galimybės pereina į aktą taip, kad ir pažinimo apie daiktus rezultatai rodo irgi tą nuo netobulumo ir potencialumo ėjimą prie tobulesnio, prie aktualumo.

Panašiai, kaip protas, veikia ir pojučių galios. Mes patiriame pirmiau ką ne taip ryškiai, nors vis konkrečioje srityje, bet mažiau įsakmiai, mažiau apibrėžtai, mažiau detalizuotai. Tai liečia ir erdvės, ir laiko atžvilgį [1].

Erdvės atžvilgiu, mes kai žiūrime iš tolo, tai pirmiau pamatome, kad ten yra kaž kas kūniška, paskui, kad tai yra gyva būtybė, paskui, kad tai yra žmogus ir tik pagaliau, koks ten įsakmiai žmogus, ar Jonas, ar Petras, ar kitas žinomas asmuo.

Laiko atžvilgiu irgi yra panašiai. Antai, kūdikis pirmiau atskiria žmogų nuo to, kas nėra žmogus, tik paskui atskiria vieną žmogų nuo kito.

2) Įrodę, kad iš tikro, genetiškai imant, visuotinesnės sąvokos yra pirmesnės, negu mažiau visuotinės, savaime prieiname išvadą, kad visuotiniausios sąvokos yra pirmosios sąvokos. Tarp visuotiniausių sąvokų pirmą vietą užima būties sąvoka. Ji tad yra, genetiškai imant, pirmoji; ją pirmiausia mes įsigijome.[2]).

Tos pirmos sąvokos kilmės ir reikšmės, kaipo pirmosios, įsakmesnis pažinimas yra pirmaeilės svarbos visai mokslų siste-

---

[1]) ibid. a. 3: Et quia sensus exit de potentia in actum, sicut et intellectus: idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius, secundum sensum diiudicamus magis commune quam minus commune: et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo; et prius homo, quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo pueri a principio appelant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque, ut dicitur in I Physic...

[2]) Cf. S. Thomas. De verit. I, 1: Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum... est ens.

Cf. S. Th., Summa Tehol, I, q 5, a. 2: Primo autem in conceptione intellectus cadit ens quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu.

mai. Kaip negali būti jokio mokslo be pirmųjų dėsnių pagalbos, taip pirmųjų dėsnių objektyvi vertė pareina nuo pirmųjų sąvokų, pagaliau nuo pirmosios, būtent, būties sąvokos objektyvaus reikšmingumo.[1])

§ 2. Kokia prasme visuotiniausia sąvoka, būtent, būties sąvoka yra pirmoji sąvoka?

I. Dažnai, antai, randame Tomo Akviniečio raštuose pasakymus, kad būtis yra tikru proto pažinimo charakteringu objektu, ir taipgi, kad tikru proto charakteringu pažinimo objektu yra materialių daiktų esmė (quidditas sive natura in materia corporali existens). Kas yra tikras proto charakteringas pažinimo objektas, tas turi būti ir pirmasis proto pažinimo objektas.

Bet čia nėra jokio prieštaravimo. Kai sakoma, kad charakteringu proto pažinimo objektu yra materialių daiktų esmė, tai tuomi tik įsakmiau pabrėžiama, kad čia žemėje būties pažinimą įgyjame tik iš pojučių vaizdo, tik pasinaudodami pojučių pagalba. Ir tai yra tiesa, nes pojučiams prieinamų daiktų esmę sudaro būtis[2]) ir yra ji (būtis) tuomi, ko dėka daiktai egzistuoja ir gali būti pažinti, nes nebūtis negali būti savyje pažinta.

Taigi formaliu, charakteringu proto pažinimo objektu yra būtis, bet čia žemėje būties sąvoką mes įsigyjame su pagalba pojučių pristatytos medžiagos apie materialius daiktus, kurioje su pagalba atotraukos mes įžiūrime daiktų esmę, pirmiausia kaipo būtį.

II. Kad giliau suprastume, kaip būtis yra pirmoji sąvoka, tenka pasvarstyti dvejopą būties pažinimą: drumstą, spontanišką, nesąmoningai įsigyjamą ir paskui aiškų, refleksyvų, mokslinį.

III. Pirmiausia kalbėsime apie drumstą, spontanišką, nesąmoningai įsigytą būties sąvoką, nes ji yra pirmesnė už aiškią, refleksyvią, mokslinę.

1) Kiekviena veikimo galia yra priderinta savo objektui,[3]) kurio ji iš prigimties būtinai siekia[4]). Objektas, prie kurio galia iš prigimties yra priderinta, vadinasi charakteringas arba formalus objektas. Tas objektas yra pirmasis, kurio galia siekia ir tik per jį derinasi su kitais objektais[5]). Taigi ir žmogaus protas su

[1]) Cf. S. Thomas. De Veritate, I 1: Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque: alias utrobique in infinitum iretur et sic periret omnino scientia et cognitio rerum.

[2]) Cf. S. Thomas. De verit. I, 1: Quaelibet natura essentialiter est ens.

[3]) Cf. S. Thomas, Summa Theol. I, II, q. 8 a. 2: Simplex autem actus potentiae est id, quod secundum se est obiectum potentiae.

[4]) Cf. ibid. q. 10 a. 1: Naturaliter tendit... quaelibet potentia ad suum objectum.

[5]) Cf. ibid. I q. 1 a. 7: Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referunturr ad potentiam vel habitum.

prigimties būtinumu yra priderintas prie savo formalaus objekto, ir to objekto pažinimas vyksta su prigimties būtinumu, ir tas pažinimas to objekto yra pirmasis.[1])

Formalus proto objektas yra būtis. Per būtį mes visa pažįstame, be būties nieko, nes už būties ribų yra nebūtis, kurioje nėra nieko, tad ir nieko pažinti ten negalime.

Tad būties pažinimas, kaip toksai, yra ne tik pirmasis, bet ir vyksta jis su prigimties būtinumu, spontaniškai, be refleksijos ir be samprotavimų. Mat, refleksija ir samprotavimai jau turi suponuoti kitą pažinimą, taip kad negali būti refleksija ir samprotavimas pirmu pažinimo aktu.

Būtis negali būti mums nežinoma[2]); ją turi turėti kiekvienas, kas turi proto pažinimą.

Taigi, būties sąvoka yra pirmiausia, su prigimties būtinumu įgyta, spontaniška, nesąmoningai įsigyta, esanti pas visus turinčius proto pažinimą.

2) Bet ką protas pažįsta šitame pirmame būties pažinime? Protas pojučių pristatytoje medžiagoje su atotraukos pagalba pažįsta būtį. Bet ką tai reiškia, kad jis būtį pažįsta?

Čia turime mes reikalo su pirmąja sąvoka, ir tai reikia ypatingai įsidėmėti. Žiūrėkime, pirmiausia, ko tas pirmasis pažinimas nereiškia.

a) Tas pirmasis pažinimas nereiškia, kad pažįstantis žmogus jame (tame pirmame pažinime) pažintų abstrakciją, su kurios pagalba jis gavo būties pažinimą iš konkrečių pojučių patirtų daiktų, nes kitaip būties sąvoka nebūtų pirmutinė.

b) Tas pirmasis pažinimas nereiškia, kad pažįstantis žmogus būtų būties sąvoką susidaręs atotraukos keliu iš įvairių rūšinių ir gimininių sąvokų, nes tokiu būdu pažinimas tada turėtų suponuoti jau daug sprendimų ir daug kitų sąvokų; taigi nebūtų čia pirmoji sąvoka.

c) Tas pirmasis pažinimas nereiškia, kad pažįstantis žmogus juomi jau žino apie įvarius būties elementus, kaip antai, aktą, potenciją, esmę, egzistavimą, nes būties skirtumai jau suponuoja būties sąvoką.

d) Tas pirmasis pažinimas nereiškia, kad pažįstantis žmogus pirmučiausia jame pažintų būties idėją ir tik iš jos būtį, kaip teigia subjektyvistai. Mat, idėja turi šį tą reikšti. Taigi pirmiau negu idėją pažinti, reikia pažinti būtį, nes be to pažinimo būties idėja neturėtų prasmės[3]). Taigi, tiesa, kad pirmojo pažinimo objektas, tai yra, būtis turi būti reali, transsubjektyvi.

---

[1]) ibid. I q. 2 a. 1 ad 1: quod naturaliter dssideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem.

[2]) S. Thomas. De verit. q. 11 a. 1.

[3]) Cf. S. Thomas. Summa Theol. I, q. 85 a. 2: Et sic species intellecta secundario est id, quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo est res, cuius species intelligibilis est similitudo.

e). Bet klaidinga yra sakyti, kad pažįstantis žmogus pirmame pažinime pažįsta pirmosios idėjos realumą, nes tada būtų vėl tai ne pirmuoju pažinimu, nes tai suponuotų jau pažinimą, kas realu ir kas nerealu.

f). Pirmame pažinime pažįstantis žmogus nepažįsta būties, kaipo bendrai visam kam aptarti tinkančios (ens commune), nes tai suponuotų pažinimą to daugelio, to viso, kuriam būtis būtų taikoma.

g). Negalima sakyti taipgi, kad pirmame pažinime pažįstantis žmogus pažintų būtį, kaipo priešingą nebūčiai. Mat, pažįstantis subjektas nebūties da nėra pažinęs, nes kitaip būties pažinimas nebūtų pirmasis. Nebūties pažinimas eina betarpiškai po būties sąvokos.

3) Pirmosios sąvokos objektas gali būti objektyvi, bet absoliučiai nediferencijuota būtis. Tai yra būtis, kaipo tokia, būtis savyje yra formaliu proto objektu. Pirmame pažinime ji turi mažiausią aktualumą, bet begalinėje galimybėje yra visa apimti, kaip protas visa pažinti.

Viską, ką paskiau pažįstame ir kas gali būti pažinta, gali būti pažinta tik per būtį. Niekas negali nieko prie būties pridėti, kas nebūtų būtis, nes juk nebūties pridėti negalima.

Daugybė ir įvairumas daiktų — tai tik būties diferencijavimas, nes būtis potencialiai apima visus daiktus ir per būtį, kaipo proto formalų objektą, viskas yra pažinta, neišskiriant ir nebūties, kaipo būties negacijos.

4) Pirmasis šitos būties pažinimas yra tamsus ir drumstas, nes pažįstantis žmogus čia būtį pažįsta visai nediferencijuotą ir nesąmoningai, tai yra, jis nepažįsta, kas aktualiai ir potencialiai turi savyje būties sąvoka; jis čia nepažįsta savo būties sąvokos; jis nepažįsta proto veikimo, kuriuo jis būtį pažįsta; jis nepažįsta savo pirmo pažinimo reikšmės ir vertės. Tam visam reikia spręsmų, išvadžiojimų, mokslo pagalbos.

Tai, ką protas pirmame pažinime pažįsta, yra tik būtis. Ir ant šito pirmo drumsto būties pažinimo pagrindo atsiranda pirmasis žmogaus sprendimas, kurį mes vadiname pirmuoju principu (pirmuoju pradu). Tas pirmasis principas irgi turi būti spontanus ir tamsus, kaip ir jo elementai. Jis pirmoje formoje nediferencijuotai, potencialiai apima visa.

5) Žmogus visa, ką pažįsta, pažįsta su pagalba pojučių pristatytos medžiagos. Už tai iš konkrečių daiktų ėmęs savo pažinimui medžiagą visuotinėms proto sąvokoms, turi kontrolei vėl jas konfrontuoti su pojučių patirtais daiktais [1]). Tas pats reikia pasakyti ir apie būties sąvoką. Ir nemokytas atskiria būtį nuo nebūties, bet tik taikydamas tai prie konkrečių daiktų. Taip,

[1]) Cf. S. Thomas ibid. q. 84, a. 7: necesse est ad hoc, quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.

antai, nemokytas žmogus atskiria valgymą nuo nevalgymo, pinigų turėjimą nuo neturėjimo, taip juo labiau ir būtį nuo nebūties.

IV. Visai kas kita yra sąmoningas, aiškus mokslinis būties, kaipo tokios, pažinimas. Tiesa, ir čia yra pažinimas nediferencijuotos būties (nes kitaip nebūtų pažinimas būties, kaipo tokios, ens commune).

Bet mokslinis būties, kaipo tokios, pažinimas yra gilesnis ir sąmoningas. Čia pažįstantis žino, kad būtis su abstrakcijos pagalbaį pažįstama iš pojučių pristatytos medžiagos (iš patirtų konkrečių daiktų); žino, kokį ji turi santykį su įvairiomis esybių rūšimis ir giminėmis, kurį santykį turi su aktu ir potencija. Pažįstantis čia pažįsta, ką būties sąvoka apima savyje aktualiai ir potencialiai. Pažįstantis čia pažįsta ne tik būtį, bet ir būties idėją. Šitas pažinimas yra refleksyvus; jis suponuoja daugelį spręsmų ir išvadžiojimų.

Šitoks būties pažinimas ne tik negali būti pirmuoju pažinimu, bet jis yra giliausio mokslo objektu, būtent, ontologijos. Čia svarstoma ir įvairiais atžvilgiais būties elementai, būties padalinimai, būties ypatybės, būties rūšys, būties principai, būties priežastys. Kad ontologijos dalykai nėra taip lengvi suprasti, parodo faktai, kad gal jokios kitos disciplinos atžvilgiu nėra taip didelio nesutarimo įvairių filosofinių srovių atstovų tarpe, kaip ontologijos. Žinoma, čia daugiausia kalti nepriklausomai nuo ontologijos susidarę prieštaravimai, bet ir ontologijos klausimai nėra tos rūšies, kurie savo lengvumu ir vaizdingumu imponuotų per vaizduotę protui ir tokiu būdu protą suinteresuotų eiti prie bendro tų klausimų išsprendimo. Ontologijoj ir kaip tik ypatingai reikia saugotis pasiduoti vaizduotės polinkiams ir tenka čia, atsikratant vaizduotės sugestijų, paties proto interesų srityje ieškoti darbui motyvų. Daug kam čia nevyksta susidaryti reikiamos ontologijos darbui psichinės nuotaikos ir išlavinti savyje atatinkamą šiam darbui sugebėjimą.

§ 3. Svarbesnės išvados, kurios eina iš gilesnio pirmosios sąvokos išsiaiškinimo.

I. Iš to, kas pereitame paragrafe yra pasakyta, yra visai aišku, kad tik drumstas, su prigimties būtinumu įgytas, visiems turintiems protą žinomas būties pažinimas yra pirmas pažinimas.

Būties sąvoka turi tik viena tas penkias ypatybes, kurias turi turėti absoliučiai pirmoji sąvoka. Būtent:

1) Būtis, suprasta kaipo šis tas, yra pirmutinis dalykas, kurį

mes kiekviename pažinime pažįstame, nes jeigu mes šio to nepažįstame, tai mes nieko nepažįstame [1]).

2) Šita būties sąvoka yra pradžia sąvokinės sintezės, nes visos kitos sąvokos ją suponuoja ir yra jos artimesni aptarimai [2]).

3) Būtis, kaipo šis tas priešingybėje nebūčiai, yra ir paskutinė kiekvienos analizės riba, nes ji jau toliau negali būti dalinama; nes, kas nėra šiuo tuo, tas negali būti dalinama, na, o visi kiti pažinimai susiveda paskutinėje analizėje prie šio to, toliau jau analizuoti nesiduodančio.

4) Tame būties pažinime glūdi potencialiai visas tolimesnis pažinimas, nes, ar tai bus substancija ar akcidensas, ar žmogus ar gyvulys, ar kas tik yra pažinta ar gali būti pažinta, tai tiek gali būti pažinta, kiek yra būtimi.

5) Tas pažinimas yra silpniausias aktas neribotos potencijos (realios galimybės) aplinkumoje; jame yra minimum turinio, nes jis yra neribotoje realioje galimybėje prie turtingiausio turinio.

Kaipo menkiausio turinio, tas būties pirmasis pažinimas yra lengviausias.

II. Iš čia geriau paaiškėja būties idėjos transcendentalumo charakteris.

Kadangi pirmiausia pažinta būtis stovi aukščiau už visas būčių rūšis, ir viskas, net ir nebūtis, gali būti pažinta tik santykyje su būtimi, dėl to būties idėja yra transcendentaliausia.

Pirmoje drumstoje būties idėjoje protas pažįsta objektyviai transcendentalumą. Bet jis nežino, kad čia turi reikalą su transcendentalumu ir kodėl; tai gali suprasti tik ontologas, kuris žino, kad toji būties idėja yra absoliučiai transcendentali, nes ji atotrauką daro nuo visų būties skirtumų. Jis žino, dėl ko ta būties idėja yra transcendentali, nes, kai jis visose esybėse randa būtį, tai supranta, kad būties platumas neribotas. Jis taipgi supranta, kad būtis taikoma prie viso ko, kad tai yra ens commune. Šitas taikymas, kaipo proto lyginimo vaisius, jau yra logiškos srities dalykas. Tokiu būdu rišasi ens reale su ens rationis [4]).

III. Tai veda mus prie sąvokinės būties diferencijacijos į daugybę sąvokų. Tai nereikia taip suprasti, kad daugybė idėjų išriedėtų iš bendrosios būties idėjos. Mat, visos kitos idėjos,

---

[1]) Cf. S. Thomas. Summa Theol. I, II q. 94 a. 2: ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter.

[2]) Cf. ibid.: Illud autem, quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens.

[3]) Cf. ibid.: cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.

[4]) S. Thomas. Opusc. de universal, tract. I: secundae intentiones principaliter accipiuntur a proprietatibus rerum mediantibus prrimis.

kaip ir būties idėja, yra gautos atotraukos būdu ir tik ant patyrimo pagrindo gali būti jungiamos su tų ar kitų daiktų pažinimu. Čia negali būti vietos jokiam apriorizmui.

Bet visos kitos idėjos, gaunamos iš patyrimo, yra tik artimesni būties (entis communis) aptarimai. Ta prasme iš to ens commune, kaip iš kokio šaltinio, išeina sąvokų diferencijavimas. Tai turi pritaikymo ir realių daiktų sąvokų, prie ens reale, primae intentiones, bet tai turi pritaikymo ir prie logiškų sąvokų — prie ens rationis, secundae intentiones.

1) Vadinamos realinės sąvokos (Realbegriffe) išreiškia daiktuose esančią realybę [1], daiktinę būtį, kaip visa tai, kas priklauso prie dešimties kategorijų [2].

Kadangi pirmutinis proto drumstai pažintas objektas turi būti užprotinis (extramentalis), kaip aukščiau minėta, tai ir to objekto artimesnis aptarimas, kurį duoda kategorijos, turi pagrindą konkrečiuose egzistuojančiuose daiktuose.

Realinės sąvokos turi tokius tarpusavio santykius, kad bendresnės sąvokos yra potencijos santykyje prie mažiau bendrų, daugiau savyje aktualumo turinčiųjų. Mūsų protas kas kart vis aktualiau pažįsta, ką jis iš pradžių, tik potencialiai būtį pažindamas yra pažinęs. Ontologistai su Rosmini sumaišė, per vien laikė tą netobuliausią pirmojo pažinimo būties sąvoką su dieviškąja būtimi. Bet tarp tų sąvokų yra begalinis skirtumas. Vienur ens actu infinitum, kitur ens in potentia infinitum.

Tomas Akvinietis paduoda realių sąvokų schemą. Kadangi prie būties nieko negalima pridėti, kas nebūtų būtis, delto realių sąvokų reikšmė yra ta, kad jos išreiškia įvairiai artimesnį tos pačios transcendetalinės būties aptarimą. Tai gali įvykti sekančiais būdais:

Realinių sąvokų eilė išreiškia įvairius esimo būdus, kaip antai, substanciją, kiekybę ir tt. Čia įeina visas pasaulio daiktų įvairumas.

2) Realinių sąvokų eilė, kurios aptaria bendrąją būtį, kaipo tokią, arba ją aptaria, kaip ji yra savyje, sąvokomis esmės, egzistavimo, vienybės, arba ją aptaria iš atžvilgio į kitą, nuo kurio ją atskiria - šio-to sąvoka (aliquid) — arba su kuriuo suveda į ypatingą santykį—su protu tiesos sąvoka, su valia gėrio sąvoka.

Visur tų sąvokų pagrinde yra reali būties sąvoka, be kurios jos negalėtų turėti jokios realios reikšmės.

3) Taip pat ir logiškos sąvokos turi išėjimo punktu būties sąvoką, ens commune.

---

[1]) Cf. S. Thomas. De ente et essentia, c. 1: ens quod in re aliquid ponit.

[2]) Cf. S. Thomas in 3 Senti. D. 6, q. 2, a. 2:... quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera. Et hoc quidem esse in, se et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis.

Logiškos sąvokos išreiškia realių sąvokų santykius, išreiškia tų sąvokų pritaikomumą teigimo arba neigimo formoje. Tuo remiasi visas mokslinis žmogaus žinojimo aparatas (spręsmų, išvadžiojimų, įrodymų ir tt.).

Tie realių sąvokų santykiai ir tas jų pritaikomumas išreiškiamas junge „yra". Dėl to visą logišką sritį galima suvesti prie sakinių tiesos išreiškimo arba prie jungės „yra". [1]).

Kaip drumstai pažinta transcendentalinė būtis yra pirmas realybės pažinimas, taip logiškoj tvarkoj pirmuoju turi būti logiška būtis (ens rationis). Ir šitas pirmas būties sąvokos pritaikomumas (jos santykio prie kitų išreiškimas) duoda galimumą atsirasti pirmam sprendimui, pirmam logiškam sąryšiui jungės pagalba tarp veiksnio ir tarinio. Žinoma, galima nustatyti santykį ne tik būties, bet ir nebūties sąvokos, bet nebūties sąvokos santykių nustatymas vyksta iš atžvilgio į būtį, nes nebūtis yra pažįstama tik iš santykio prie būties.

Tad transcendentalinės būties santykių nusakymas yra presupozicija logiškai tvarkai ir pozityviuose, ir negatyviuose sprendimuose. Ir kadangi transcendentalinės būties nusakymas rūšyse, giminėse ir gimininiuose skirtumuose pozityviuose sprendimuose išreiškia būtį ir panašiai negatyviuose sprendimuose nebūtį, tai iš to logiškai išeina, kad trancendentalinės būties santykių nusakymas yra visų teigiamųjų ir neigiamųjų sprendimų presupozicija ir tikros jungės sprendimuose pagrindas.

4) Taigi santykį su ens transcendentale, kaipo su prima intentio, turi visos realinės sąvokos. Su transcendentalinės būties sąvoka, arba su secunda intentio, santykį turi visi pozityvūs ir negatyvūs sprendimai. Taigi transcendentalinė būtis yra tikras centras, į kurį pagaliau suvedama visa reali ir logiška tvarka.

IV. Iš čia geriau paaiškėja ir būties analogiškumas.

1) Visa, kas yra realybė, yra būtis. Būtis čia nereiškia tik žodį, terminą. Yra realus pagrindas esybių panašumui. Dėl to realaus pagrindo mes galime iš sutvėrimų, kaipo padarinio, išvadas daryti apie pasaulio Kūrėją, kuris sutvėrimams davė būtį, panašią į savo būtį, nes Jis yra būtis.

2) Iš kitos pusės tas pats būties transcendentalumas duoda pagrindą, kodėl būtis nereiškia visame tą patį, kaip kalbame apie Dievą ir sutvėrimus, apie substanciją ir akcidensą.

Daiktai negali skirtis su pagalba to, kas nėra būtis; jie tik skirtis gali su pagalba būties skirtumų. Tik Dievas, kuriame esmė yra egzistavimas, yra būtis, neturinti savyje potencialumo

---

[1]) Cf. S. Thomas. In 3 Sent. D. 6, q. 2, a. 2: Esse duobus modis dicitur: uno modo seccundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula;... et hoc esse non est in re, sed in mente, quae coniungit praedicatum cum subiecto.

Cf. S. Thomas. Summa Theol. I, c. 3 a. 4 ad 2.

(nes visa turi aktualiai), o sutvėrimai turi tik gautą būtį. Substancija egzistuoja savyje, o akcidensai substancijoje. Taigi aišku, kad būtis, sekdama daiktų skirtumą, ne viena prasme yra taikoma, kam ji taikoma, bet analogiškai.

3) Gerai suprastas būties analogiškumas iš vienos pusės mus apsaugoja nuo agnosticizmo, iš kitos pusės nuo monizmo klaidų [1]).

---

[1]) Rašydamas šitą skyrių ypač naudojausi G. M. Manser'o studija „Das Wesen des Thomismus" III, § 1, tilpusia periodiniame leidinyje „Divus Thomas", 1926, Freiburg i. d. Schweiz, p. 173—194.

II dalis

Apie transcendentalines būties ypatybes

I SKYRIUS.

Apie transcendentalines būties ypatybes apskritai.

§ 1. Kokios yra transcendentalinės būties ypatybės? Koks jų santykių pagrindas su būtimi?

I. Būties aptarimai yra dvejopos rūšies. Vieni iš jų išreiškia atskirų būties rūšių ypatybes, kiti liečia kiekvieną būtį, kaipo tokią. Iš čia dalinasi būties aptarimai į priklausančius kategorijoms (Aristotelio prasmėje tą žodį imant) ir į transcendentalinius. Pavyzdžiui, būties aptarimai, kurie liečia substanciją, kaipo tokią, kiekybės, kaipo tokios, sritį, kokybės, santykio, veikimo sritis ir kitų kategorijų ypatybes — tai vis aptarimai, kurie liečia atskirų kategorijų dalykus, kai kurie ir kelių kategorijų. Kiti, antai, aptarimai, kaip realybė, vienybė, šis tas, tiesa, gėris liečia tam tikrais atžvilgiais kiekvieną būtį, yra tad transcendentaliai.

II. Kalbame čia apie transcendentalines ypatybes. Žodį „ypatybė" čia imame bendriausioj prasmėj, kaipo dalyko aptarimą.

Transcendentalinės ypatybės nereiškia kokios naujos realybės, kurios neapimtų būties sąvoka. Mat, už būties ribų negali būti nieko nei naujo, nei seno, nes yra ten tik nebūtis. Transcendentalinės ypatybės išreiškia tik aiškesniu būdu liečiančius kiekvieną būtį atžvilgius.

Transcendentalinių ypatybių nurodymai nėra tai nieko realaus nereiškiantieji žodžiai, nėra tai tik subjektyvių manymų išraiškos, nėra tai tautologinės sąvokos, bet išreiškia tai, kas realiai kiekvieną būtį liečia. Kai mes, pavyzdžiui, sakome, kad Dievas savyje yra vienybė, kad Jis yra geras, tai Jis yra tuo iš tikro, nepriklausomai nuo mūsų tokio apie Jį manymo.

III. Yra pagrindo skirti penkias trancendentalines ypatybes, būtent, penkiaropu čia atžvilgiu galima žiūrėti į būtį;[1]) įmant

---

[1]) Cf. S. Thomas, De veritate q. 1, a. 1: Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia, et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens... Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto; quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III Metaph. (com. 1.), quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius mo-

tad būties sąvoką, turime tad, išviso šešias tikras transcendentalines sąvokas.

1) Kai žiūrime į būtį, kaip ji yra savyje, tai iš atžvilgio į tai, kad ji turi esmę, sakome, kad būtis yra realybė (res): mat, būtis vadinasi būtis (ens) iš atžvilgio į tai, kad ji egzistuoja.

2) Kai išreiškiame tą aplinkybę, kad būtis nėra savyje padalinta, tai sakome, kad ji sudaro savyje vienybę arba, trumpai sakant, kad ji yra vienis.

3) Kai žiūrime į kurią būtį iš atžvilgio į ką kitą, tai čia iš pradžių konstatuojame, kad ji yra skirtina nuo ko nors kito, taigi, kad ji yra šiuo tuo.

4) Santykyje su proto pažinimu kiekviena būtis pasireiškia kaipo tiesa.

5) Santykyje su valia būtis reiškiasi kaipo gẽra.

Taigi realybė (res), vienis (unum), šis tas (aliquid), tiesa (verum), gėris (bonum) — tai penkios transcendentalinės būties ypatybės.

IV. Kai kurie transcendentaline būties ypatybe vadina grožį. Bet tokiai savo pažiūrai jie negali nurodyti tvirto pagrindo.

Grožis reiškia juk tobulumo spindėjimą ir žėrėjimą (splendorem vel fulgorem perfectionis) taip, kad gali teikti estetinio

---

dum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo, ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera; substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in allis generibus. Alio modo, ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se, alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si, primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur: et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente... quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil enim est aliud unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo, secundum divisionem unius ab altero, et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid, quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, inquantum est ab aliis divisum. Alio modo, secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III de Anima (text, 27). In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum: ut in principio Ethic. dicitur: Bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.

pasigėrėjimo. Taigi, kad grožis galėtų vadintis transcendentaline būties ypatybe, reiktų, kad kiekviena būtis, kaipo tokia, turėtų tokį tobulumą ir duotų tokį pasigėrėjimą. Bet aiškiai ir iš patyrimo žinome, kad tokių privalumų nekiekviena būtis turi; yra juk dalykų, kurie mumyse paprastai sukelia pasibiaurėjimą.[1])

Transcendentalinės būties ypatybės turi tokį pat realų turinį, kaip ir būtis. Jos turi taip pat tokią pat apimtį pritaikymo atžvilgiu.

Tarp būties ir transcendentalinių būties ypatybių nėra tad realaus skirtumo, bet tik logiškas virtualus nepilnas skirtumas.[2])

§ 2. Transcendentalinių būties ypatybių tinkamo supratimo reikšmė.

I. Transcendentalinio būties charakterio ir transcendentalinių būties ypatybių tinkamas supratimas turi labai didelės reikšmės ir visos mūsų žinijos giliausiems pagrindams lemtai objektyviai suprasti, ir kai kurioms giliausioms problemoms tinkamai išspręsti, ir tarp visų mūsų žinijos dalių reikiamam sąryšiui nustatyti.

II. Apie transcendentalinę būties sąvoką jau esame savo vietoje pakankamai kalbėję ir nurodę jos supratimo reikšmę ir visų realinių ir logiškų sąvokų atžvilgiu, ir visų sprendimų atžvilgiu; būties gi transcendentalumas duoda galimumo lengvai išvengti iš vienos pusės agnosticizmo, materializmo, iš antros gi pusės panteistinio monizmo.

Taipgi ir transcendentalinių ypatybių supratimo reikšmė yra labai didelė. Antai, transcendentalinės vienybės supratimas duoda mums, kaip pamatysime, galimumo išvengti kiekybės filosofijoj empiristinio skepticizmo ir racionalistinio apriorizmo. Sąryšyje su transcendentaline vienybe svarstoma daugybės problema duoda mums galimumą lemtai susiorijentuoti klausimuose apie erdvės ir laiko ribotumo ar neribotumo ypatybes. Transcendentalinės vienybės lemtas supratimas duoda pagrindą geriau suprasti sąvokų ir spręsmų objektyvią reikšmę. Santykių ir sąryšio vienybės

---

[1]) Prieš keletą metų grožio transcendentalumo klausimu ėjo ginčai tarp žymių tomizmo atstovų, būtent, tarp J. Maritain (žiūr. Art et Scholastique, 1920, Paris) ir de Munnynck (cf. L'esthétique de Saint Thomas d'Aquin, studija, tilpusi sudėtiniame veikale, išleistame šv. Tomo Akviniečio garbei 1923 m. Milano katalikiško universiteto). De Munnynck aiškiai įrodė, kad nėra jokio pagrindo laikyti Tomą Akvinietį šalininku pažiūros, kuri grožį laiko transcendentaline būties ypatybe.

[2]) Skirtumas logiškas virtualus yra tada, kai dvi sąvokos išreiškia tą pačią realybę, bet dviem formaliai skirtingais požiūriais.

Skirtumas logiškas virtualus pilnas (distinctio virtualis completa, yra tuomet, kai tas, kas išreiškiama tų skirtingų požiūrių, gali egzistuoti atskirai (pavyzdžiui, kalbant, kad žmogaus siela turi ir gyvulinės, ir protingosios sielos funkcijas; gyvulinė siela gali būti pas gyvulį be proto). Skirtumas logiškas virtualus nepilnas (distinctio virtualis incompleta), kai tas, kas skirtingų požiūrių išreiškiama, negali atskirai egzistuoti.

gilesnis supratimas duoda pagrindo įvertinti tokio ar kitokio bet ko į tvarką ir sistemą suvedimo vertę.

Transcendentalinės tiesos supratimas daug padeda geriau orijentuotis pažinimo vertinimo klausimuose, giliau suprasti objektyvų santykį tarp subjekto ir objekto, aiškiau ir giliau suprasti visų mokslų sąryšį.

Transcendentalinio gėrio supratimas duoda pagrindo suprasti objektyviam sąryšiui tarp teoretinių ir praktinių mokslų, o taipgi ir tarp pačių vadinamų praktinių mokslų.

Visos tos transcendentalinės sąvokos duoda galimumo orijentuotis ir pojučių patyrimui neprieinamų dalykų pažinime, kaip antai, apie Dievą, apie sielą ir t. t. Analoginis, antai, Dievo pažinimas transcendentalinių sąvokų dėka turi absoliučiai tvirtą objektyvų pagrindą.

§ 3. Santykių tvarka tarp transcendentalinių būties ypatybių.

I. Pirmoji transcendentalinė sąvoka yra tai būties sąvoka. Būties esmę išreiškia transcendentalinė realumo ypatybė (res). Kad yra skirtinų būčių, tai išreiškia transcendentalinė ypatybė šis tas (aliquid).

Transcendentalinis vienis (vienybė) tenka anksčiau svarstyti negu transcendentalinė tiesa, nes, kas nebūtų jokiu būdu vienybe, to negalima būtų ir pažinti. Kiekvienos sąvokos turinys yra vienis; vieniu yra ir sprendimas. Vieniu yra kiekvienas pažinimo objektas. Taigi transcendentalinio vienio geresnis supratimas duoda pagrindo geriau suprasti transcendentalinės tiesos klausimus.

Transcendentalinės tiesos klausimus tenka svarstyti anksčiau negu transcendentalinio gėrio dalykus. Mat, gėrio klausimuose mums rūpi objektyvi tiesa, kuri gali būti giliau pažįstama, transcendentalinės tiesos klausimus išsvarsčius [1]).

Taigi tarp transcendentalinių dalykų eilė yra ši: būtis, realybė, šis tas, vienis, tiesa ir gėris (ens, res, aliquid, unum, verum, bonum; greitesnio atsiminimo reikalui tuos šešis dalykus

---

[1]) Cf. Thomas, De Veritate q. 21, a. 3: Considerando verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem cum sit perfectivum alicuius secundum rationem speciei; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in re; et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri et se habet quodammodo per additionem ad illa, et sic bonum praesupponit verum. Verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem est intelligibile in quantum est unum: qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Phil. in 4 Metaphys. Unde istorum nominum transcendentalium talis est ordo, si secundum se consideretur: quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum. — Cf. S. Thomas, De Potentia q. 9 a. 7 ad 6.

žymima šiuo dirbtiniu raidžių junginiu „revbau“, kuris tai junginys susidaro iš pirmųjų raidžių tų šešių dalykų).

II. Apie būtį ir realybę (esmę) jau esame pakankamai kalbėję. Transcendentalinės ypatybės „šis tas“ irgi nėra reikalo ilgiau atskirai svarstyti, nes ar pirma ar antra, ar ši ar kita būtis vis yra būtis, taip kad čia naujų ypatingų klausimų nesusidaro. Teks kalbėti tad tik apie transcendentalinį vienį, transcendentalinę tiesą, transcendentalinį gėrį, o paskui apie sąryšyje su transcendentaliniais dalykais esančius pirmuosius principus.

II SKYRIUS.

Apie transcendentalinį vienį[1]) (apie transcendentalinę būties vienybę).

§ 1. Kas yra transcendentalinis vienis?

I. Transcendentalinė būties vienybė reiškia, kad būtis nėra padalinta. Nihil est aliud unum quam ens indivisum, teisingai sako Tomas Akvinietis (De Verit. q. 1, a. 1)[2]). Mat, kiekviena būtis turi savo esmę, o esmė nepadalinama; jei tik ką nors bandysi iš kokio daikto esmės atimti, tai daiktas jau nustos buvęs toks, koks buvo, bus jis jau kitos rūšies; jeigu gi norėsi atskirti ką nors nuo transcendentalinės būties, kaipo tokios, esmės, tai tuomet norėsi nesąmonės, nes būtis be esmės negali būti. Tad aišku, kad būties esmės nedalinamume transcendentalinis vienis turi savo pagrindą.

II. Būties vienis reiškia, kad būtis nėra savyje padalinta. Bet iš čia neišeina, kad vienis būtų tik neigimas, būtent, neigimas padalinimo. Būties vienybė, būtis, kaipo viena, išreiškia, imant turinio atžvilgiu, pozityvią realybę, kuria yra būtis. Bet formaliai vienis reiškia nepadalinimą. Kitais žodžiais tą patį išreiškiant, reikia pasakyti, kad, pavyzdžiui, konkreti būtis, kurią laikom vieniu, yra pozityvi realybė; bet vienis, palyginus jį su būtimi, prideda tik neigimą (būtent, neigimą padalinimo). Bet iš to, kad juo griežtesnis yra būties vienumas, juo yra tobulesnė būtis, išeina, kad vienio formaliai reiškiamas neigimas charakterizuoja faktinai tokiu formaliai neigiamu būdu būties didesnį ar mažesnį tobulumo laipsnį pareinamai nuo to, kiek dalykas yra atsparus dalinimui.

III. Transcendentalinis vienis, kaip ir visos transcendentalinės ypatybės jokios naujos realybės neprideda prie būties, nes ir nėra, kas pridėti, nes už būties ribų yra tik nebūtis. Transcendentalinis vienis reiškia tik tai, kad būtis yra nepadalinta[3]).

---

[1]) Vartoju žodį „vienis" paraleliai gėriui, grožiui.

[2]) Cf. S. Thomas, In I Lib. Sent. dist. 24, q. 1, a. 3 ad 3: Haec est vera definitio unius: unum est, quod non dividitur.

[3]) Cf. S. Thomas, In I Sent. d. 24, q. 1, a. 3: Dicunt ergo quod unum quod convertitur cum ente, nihil positive addit ad id cui adiungitur, eo quod res non dicitur esse una per aliquam dispositionem additam, quia sic esset abire in infinitum, si ista etiam dispositio, cum sit una, per aliquam aliam unitatem una esset. Unde dicunt, quod unum claudit in intellectu suo ens commune, et addit rationem privationis vel negationis cuiusdam super ens, id est, indivisionis. Unde ens et unum convertuntur, sicut quae sunt idem re, et differunt per rationem tantum, secundum quod unum addit negationem super ens. Unde si consideretur ratio unius quantum ad id quod addit supra ens, non dicit nisi negationem tantum.

IV. Kiekviena būtis yra vienis.

Būtis, mat, gali būti arba negalinti būti dalinama, arba galinti būti dalinama.

Jeigu būtis yra negalinti būti dalinama, tai savaime aišku, kad ji yra vienis.

Jeigu būtis yra galinti būti dalinama, tai arba suponuojama, kad padalinimas yra neįvykęs, arba įvykęs.

Jeigu padalinimas yra dar neįvykęs, tai reiškia, kad būtis yra viena, turinti sudarančias ją dalis. Tai sudėtinis vienis.

Jeigu padalinimas yra įvykęs, tai čia jau mes turime reikalą ne su viena būtimi, bet su daugeliu būčių. Apie kiekvieną iš tų būčių galima vėl statyti klausimą, ar ta ar kita būtis gali būti dalinama, ar ne.

Tokiu būdu aišku, kad kiekviena būtis yra vienis [1]).

Iš čia eina šios išvados:

1) Ens et unum convertuntur. Kur yra būtis, ten yra ir vienis; kur yra vienis, ten yra ir būtis. Būtis, mat, yra vienis, o vienis yra būtis nepadalinta.

2) Formaliai tiek yra vienių, kiek yra būčių.

3) Vienybė reiškia tobulumą. Juo menkesnis būties vienumas, juo menkesnė būtis; ir priešingai.

V. 1) Transcendentalinis vienis nėra tas pats, ką vienintelis. Vieninteliškumas be padalinimo neigimo, da paneigia tai, kad būtų daugiau būčių tos pačios rūšies. Vieninteliškumas tad nėra transcendentalinė ypatybė, nes ji netinka charakterizuoti kiekvienai būtybei.

2) Transcendentalinis vienis skiriasi nuo vienio kategorinio, būtent, kiekybinio vienio. Kiekybinis vienis yra matematinio skaičiaus pagrindas; kitaip kiekybinis vienis vadinasi matematinis vienis. Kiekybiniai vieniai pareina iš tolydinės tąsos dalinimo. Kiekybiniai vieniai tad yra galimi tik materialiuose dalykuose. Tuo tarpu transcendentalinis vienis bet kokią būtį išreiškia [2]).

---

[1]) Cf. Thomas, Summa Theol. I, q. 11, a. 1: Nam omne ens aut est simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est, quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione, et inde est quod unum quodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

[2]) Cf. 1. Thomas, In Metaph., IV l. 2: Unum, quod est principium numeri, aliud est ab eo quod cum ente convertitur. Unum enim quod cum ente convertitur, ipsum ens destiguat, superaddens indivisonis rationem, quae cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione. Nam negatio vel privatio non est ens naturae sed rationis, sicut dictum est. Unum vero quod est principium numeri addit, supra substantiam, rationem mensurae, quae est propria passio quantitatis, et primo invenitur in unitate. Et dicitur per privationem vel negationem divisionis, quae est secundum quantitatem continuam. Nam numerus ex divisione continui causatur. Et ideo numerus ad scientiam mathematicam pertinet, cuius subiectum extra materiam esse non potest, quamvis sine materia sensibili con-

VI. Klydo tad senovės eleatų filosofinė mokykla, kuri, Parmenidui vadovaujant, per vien laikė vienį ir vieninteliškumą. Klydo kitu būdu pitagoriečiai ir Herbartas. Pitagoriečiai yra per vien laikę transcendentalinį vienį su kiekybiniu vieniu. Iš to, kad kiekviena būtis yra vienis, jie, vieni čia paėmę kiekybinėje prasmėje, laikė ir visus daiktus turinčiais savo esmėje kiekybinius vienius. Herbartas, priešingai, visai atmetė kiekybinius vienius, ir jo realai (analogiški Leibnizo monadoms) negali būti visai padalinti.

§ 2. Įvairios vienio rūšys.

Svarbesnės vienio rūšys žymimos paprastai šios: realusis vienis ir mintinis vienis.

I. Realusis vienis vėl skiriama: realusis vienis iš savęs (unum per se) ir realusis vienis pripuolamas (per accidens). Pirmasis yra tada, kai dalys iš savo prigimties, taip sakant iš vidaus, sujungiamos taip, kad sujungimas vienai ir kitai naudon išeina; pavyzdžiui, siela ir kūnas žmoguje. Antrasis (realusis vienis pripuolamas) yra tada, kada sujungimas yra tik išorinis, neturįs gilesnės įtakos tam, kas vienijama.

1) Realusis vienis iš savęs (per se) vėl skiriasi šitaip:

a) Realusis vienis vientisinis (simplex) yra tas, kurs nesusideda iš fizinių dalių, pavyzdžiui, siela; realus vienis sudėtinis, kuris susideda iš realių dalių, kaip antai, žmogus, kurs susideda iš kūno ir sielos.

b) Realus vienis substancinis yra tas, kurio dalys yra nepilnareikšmės substancijos (substantiae incompletae). Jei šitos nepilnareikšmės substancijos sudaro drauge būties esmę, tai tada vadinasi taip sudaromas vienis unum essentíale (esminis vienis); taip, pavyzdžiui, yra su žmogumi, kurio esmę sudaro siela ir kūnas drauge. Kai dalys reikalingos yra būties pilnumui sudaryti, kaip, pavyzdžiui, nariai sudarantieji kūną, tai toks vienis vadinasi integrinis vienis (unum integrale).

Kas reikalinga tik akcidentaliam būties patobulinimui, tai tada turime akcidentalinį vienį (unum accidentale).

c) Individualus vienis vadinasi toks, kurį sudaro atskiras daiktas su savo esminėmis ir pripuolamomis ypatybėmis, kuriomis jis skiriasi nuo kitų.

2) Akcidentalinis vienis (akcidentalinė vienybė) dalinasi: į artificialų vienį (unum artificiale), kurio dalys yra sujungtos žmogaus sumanumu, pavyždžiui, laikrodis; į moralinį vienį (unum morale), kurio dalys arba nariai turi tą patį tikslą, tvarkosi tais pačiais įstatymais ir turi tas pačias teises; pavyzdžiui, draugija, kariuomenė, šeima; į rinktinį vienį (unum aggregatum), kurio

---

sideratur. Hoc autem non esset, si unum quod est principium numeri secundum esse a materia separetur, in rebus immaterialibus existens, quasi cum ente conversum.

dalys yra drauge draugbuvimo dėka toje pačioje vietoje ir tame pačiame laike, pavyzdžiui, akmenų krūvą, dienos valandos.

II. Mintinis vienis arba logiškas vienis (unum rationis vel unum logicum) dalinasi: į gimininę vienybę (unitas specifica), kai protas pažymi viena giminine sąvoka tos pačios rūšies ar giminės individus; į rūšinę vienybę (unitas generica), kai protas tos pačios rūšies gimines išreiškia viena rūšine sąvoka.

§ 3. Apie indentiškumą, panašumą, lygybę ir skirtumą.

I. Mes savo protu galime įvairiais atžvilgiais žiūrėti į daiktus; mes galime, būtent, dėmesį kreipti į substanciją arba individualinę, arba gimininę (specifica), arba rūšinę (generica); galime kreipti dėmesį į kiekybę ir į kokybę.

1) Iš atžvilgio į kiekybę daiktai laikomi lygiais arba nelygiais.

Iš atžvilgio į kokybę daiktai vadinami panašiais ar nepanašiais.

Iš atžvilgio į substanciją daiktai vadinasi tais pačiais arba kitais. [1])

Neigimas kitiškumo yra identiškumas (tapatybė).

Neigimas gimininio kitoniškumo vadinasi prigimties indentiškumu.

Neigimas individinio kitiškumo yra paprastas identiškumas.

2) Identiškumas skiriamas trejopai: metafizinis, fizinis ir moralinis.

Identiškumas metafizinis yra visiškai nekintamoje būtyje: tokia būtis yra Dievas.

Identiškumas fizinis yra būtyje, kurioje fizinė realybė yra pastovi, antai, žmogaus siela.

Identiškumas moralinis yra tada, kai fizinė realybė labai palengva, nepastebimai keičiasi taip, kad bendrai laikoma ji yra tąja pat: taip yra su materialiais daiktais, su mūsų kūnu.

II. Skirtumus galima padalinti į dvi grupes: realius skirtumus ir logiškus skirtumus.

1) Realus skirtumas yra tada, kai nepriklausomai nuo proto svarstymo daikte yra skirtingų dalių.

2) Logiškas ar mintinis skirtumas yra tada, kai atskyrimas įvyksta priklausomai nuo mūsų požiūrių, kuriais žiūrime į dalyką, būtent, kai dviem skirtingom sąvokom išreiškiam tą patį daiktą.

a) Šitas skirtumas vadinasi grynai mintinis, kai dvi sąvokos turi tą patį ir materialų, ir formalų objektą, tik skiriasi jo išreiškimo aiškumo įvairumu, pavyzdžiui, sąvoka „žmogus" ir sąvoka „protinga gyva esybė".

b) Skirtumas vadinasi virtualus (pagrįstas, metafizinis), kai dvi ar daugiau sąvokų išreiškia tą pačią realybę, bet ekvivalen-

---

[1]) S. Thomas In IV Metaph., l. 2.: idem est unum in substantia, aequale unum in quantitate, simile unum in qualitate.

tišką daugeliui, ir ją išreiškia formaliai skirtinais atžvilgiais. Dvi sąvokos čia turi tą patį materialų objektą, bet išreiškia skirtingus jo pažymius.

c) Virtualus skirtumas vadinasi pilnas, kai formalus kiekvienos sąvokos objektas gali būti realizuotas skyrium pasaulyje. Virtualus skirtumas vadinasi nepilnas, kai formalus kiekvienos sąvokos objektas negali būti skyrium pasaulyje realizuotas.

Pavyzdžiui, yra virtualus pilnas skirtumas tarp sąvokų—gyvulinė siela ir protinga siela, kurių funkcijas turi žmogaus siela; gyvulinė siela gali egzistuoti skyrium gyvuliuose. Virtualus nepilnas skirtumas yra tarp transcendentalinių būties ypatybių.

§ 4. Kaip sutaikinti sudėtinumą su vienybe sudėtinėje būtyje?

I. Būtis gali būti viena ir sudėtinė, užtenka, kad ji yra nepadalinta.

Skiriama, mat, būtis, kuri yra aktualiai nepadalinta, bet gali būti padalinta, ir būtis, kuri yra aktualiai nepadalinta ir negali būti padalinta (ens indivisum actu et potentia). Čia kyla klausimas, kaip būties sudėtinumas sutaikomas su jos vienybe (nes kiekviena būtis, taigi ir sudėtinė, yra vienis)? Tą klausimą galima padalinti į du: 1) Esmė, kuri yra sudėtinė, turi dalis, vadinamas metafizinėmis; kokiu tad būdu sutaikoma esmės vienybė su sudėtinumu iš metafizinių dalių? 2) Pasaulio daiktai susideda iš fizinių dalių, arba substancinių (pirmoji materija ir substancinė forma materialiuose daiktuose, kūnas ir siela žmoguje), arba akcidentalinių; kokiu tad būdu sutaikoma čia būties vienybė su fiziniu sudėtinumu?

Prieš atsakant į šituodu klausimu, reikia kiek įsakmiau paaiškinti, kas yra sudėtinumas.

II. Sudėtinumas skiriamas į fizinį ir logišką bei metafizinį.

1) Sudėtinumas vadinasi fiziniu, kai dalys yra fiziškai skirtingos, tai yra, nepriklausomai nuo mūsų minties. Tokiomis dalimis yra pirmoji materija ir substancinė forma materialiuose daiktuose, siela ir kūnas žmoguje, esmė ir egzistavimas pasaulio esybėse.

2) Sudėtinumas vadinasi grynai logiškas, kai nėra jokio sudėtinumo nepriklausomai nuo proto požiūrių.

Sudėtinumas vadinasi metafiziniu, kai sąvokų įvairumas, kuriomis pažymime tą patį daiktą, turi pagrindo pačiame objekte. Tų sąvokų įvairumas pareina nuo objekto turinio turtingumo ir nuo musų proto reliatyvaus netobulumo.

Būtent, kai mes norime sudaryti galimai tobulesnį kokio daikto pažinimą, mums reikia pasinaudoti daugybe sąvokų, kad daiktą įsakmiau galėtume apibūdinti. Mes čia naudojamės rūši-

nėmis, gimininėmis sąvokomis ir gimininių skirtumų sąvokomis (genus proximum, differentia specifica); sudėtinumas iš šitų sąvokų vadinasi metafiziniu sudėtinumu.

III. Metafizinis būties sudėtinumas yra sutaikomas su būties vienybe. Mat, čia tarp metafizinių dalių yra tik virtualus skirtumas. Paaiškinkim kiek šitą tezę. Mes tikrai žinome, kad substancija yra vienis. Ta pati esybė, tas pats individas žmogus, kurs yra kūniška substancija, yra gyva, juntanti, protinga. Bet daiktai savo įvairiais veiksmais, savo įvairiomis ypatybėmis įvairių mumyse sukelia įspūdžių. Mes nepažįstame daiktų esmės betarpiškai, bet einame indukcijos keliu iš veikimo rezultatų prie veikimo galių, iš galių einame prie esminio principo, kuriame jos (tos galios) glūdi. Tokiu būdu, mes daiktų esmę prisistatom su sąvokų daugybės pagalba, atatinkamai įspūdžių įvairumui, kuriuos iš daiktų gauname. Tokiu būdu mes susidarome pagrindą pažiūrių įvairumui, kuriais daiktą apibūdiname. Kadangi daiktas yra savyje vienas, tai pažiūrų skirtumas, turintis pagrindą daikto ypatybių, veikimo įvairume, sudaro tik virtualų sudėtinumą. Tokiu būdu, aišku, toks tik virtualus sudėtinumas negriauja daikto realaus vienumo.

IV. Fizinis būties sudėtinumas nėra nesuderinamas su būties substancine vienybe. Iš tikro, čia fizinės sudėtinės dalys neegzistuoja atskiru savo egzistavimu, bet egzistavimas priklauso visai sudėtinei esybei. Esant tad vienam egzistavimui, yra ir viena tik būtis.

Gilesnis pagrindas tam galimumui fizinių dalių jungtis į sudėtinę vieną būtį yra tai, kad jose yra santykiavimų realios galimybės ir akto santykių rūšies. Antai, pirmoji materija yra reali galimybė, iš savo prigimties skirta jungimuisi su substancine forma. Esmė, sudaryta iš pirmosios materijos ir substancinės formos susivienijimo, yra realioje galimybėje iš atžvilgio į įvairius akcidensus, kurie daiktą tobulina ir kurie yra jo aktais. Tokiu būdu santykiavimas tų įvairių elementų potencijos ir akto santykių formoje duoda pagrindą suprasti, kaip čia būtis gali būti viena ir turėti čia nurodytą iš fizinių dalių sudėtinumą.

§ 5. Vienis ir daugis.

I. Iš pradžių mes pažįstame būtį. Paskui, kai kitų jutimų įtakoje įvyksta kitas mumyse minties aktas, mes vėl pažįstame būtį. Skirtini jutimai prie pirmo ir prie antro būties pažinimo duoda akstino mums atskirti vieną būtį nuo kitos. Tokiu būdu atsiranda pas mus pažinimas būties, nebūties, skirtumo, daugio.

Paaiškinimui to, ką čia pasakėme, imkime pavyzdį. Prileiskime, kad vaikas, liesdamas šaltą daiktą, susidaro protinį būties pažinimą. Prileiskime, kad jis kitu atveju užčiuopia jį glostančią motinos ranką; čia vėl vaikas formuoja būties sąvoką, šitą kar-

tą turinčią pagrindą naujų jutimų objekte. Štai dviem atvejais vaiko prote yra atsiradęs būties pažinimas, bet asociacijoj su skirtingais jutimais. Konkreti būtis, pirmame atvejyje pažinta, nėra ta pati, kurią pažįsta antru atveju. Viena būtis nėra kita. Vaiko protas jas atskiria. Pavartojimas proto veiksmų, kuriais vaikas pažįsta skirtinas būtis, duoda pagrindo susidaryti esybių daugio sąvokai.

Atskyrimas būties nuo nebūties duoda pirmą supratimą daugio (pluralitatis), bet daugio neapspręsto, neaptarto, nes nebūtis neturi kokio pozityvaus turinio, taigi nebūtis neturi ir skirtingo pozityvaus turinio.

Kai protas yra jau susidaręs vieną sąvoką, tai, prisistatydamas sau paskui daug vienių ir juos atskirdamas vieną nuo kito, susidaro sau sąvoką daugybės (multitudo), susidedančios iš skirtingų vienių [1]).

Vienis susidaro neigimo dėka (vienis yra būties nepadalinimas). Daugybė suponuoja du neigimu: būties nepadalinimą, kuris charakterizuoja kiekvieną daugybę sudarančių vienių, ir atskyrimą vieno vienio nuo kito. Be to čia dar pridedama tų vienių sujungimas į vieną daugybę.

Kita tad yra sąvoka neaptartos daugybės, o kita sąvoka daugybės, susidedančios iš skirtingų vienių. Pirmoji suponuoja tik pozityvią būties sąvoką ir jos neigimą, kuris jai priešpastato neribotai nebūtį. Antroji be to dar suponuoja daugelį skirtingų ir į vieną daugybę sujungtų vienių [2]).

Kad galima būtų daugelį dalykų sujungti į vieną daugybę, reikia į juos žiūrėti tuo pačiu atžvilgiu taip, kad, materialiai būdami daugelis, jie formaliai atrodo kaip vienas objektas.

§ 6. Daugis ir skaičius.

I. Daugio turinys, apimtis yra neribota; skaičius yra daugis, susidedąs iš apribotos vienių sumos.

Taigi daugis suponuoja šiuos dalykus: vienius, tų vienių skirtumą vieno nuo kito, vieną atžvilgį, kuriuo žiūrima į tuos vienius. Skaičius turi tą visa, ką daugis, tik dar prideda vieną dalyką: būtent, skaičius reiškia apribotą vienių sumą (daugybę).

---

[1]) Cf. S. Thomas. In X met., lect. 4: „Primo in intellectum nostrum cadit ens et deinde divisio et post hoc unum quod divisione privat et ultimo multitudo quae ex unitatibus constituitur. Nam licet ea quae sunt divisa, multa sint, non habent tamen rationem multorum nisi postquam huic vel illi attribuitur quod sit unum. Quamvis etiam nihil prohiberet dici rationem multitudinis dependere ex uno, secundum quod est mensurata per unum, quod iam ad rationem numeri pertinet".

Cf. S. Thomas, De potentia, q. 9, a. 8 ad 15.

Cf. ibid., q. 8, a. 7, ad 15.

[2]) Cf. S. Thomas. In Boet. de Trinit. q. 4, a. 1.

Tokiu būdu aišku, kad negali būti begalinio skaičiaus. Tuo tarpu nėra aišku, ar daugybė gali ar negali būti begalinė.

II. Koks yra pagrindinis formalus atžvilgys, kurio dėka įvairūs objektai gali būti vieniais to pat skaičiaus?

Tai transcendentalinis būties vienis: tokiu vieniu yra kiekviena būtis, ir individas, ir rūšis, ir substancija, ir akcidensas, ir reali ir mintinė būtis. Kai viena transcendentalinė būtis yra sujungta tuo pačiu atžvilgiu su kitomis, tai susidaro daugis; ir kai tas daugis yra apribotas, sudaro tokią ir tokią vienių sumą, tai turime skaičių.

Antai, Petras, Jonas, Andrius — tai trys tos pačios giminės; jie sudaro skaičių. Dvi obelys ir dvi vyšnios — tai keturi medžiai. Du akmens ir du karkvabaliu sudaro keturias materialias esybes ir tt.

III. Skaičius imamas dvejopoj prasmėj. Vienoj prasmėj skaičius reiškia apribotą sąvoką transcendentalinių vienių; šitoje prasmėje skaičius yra pritaikomas visokių rūšių būtims: substancijoms, kokybėms, santykiams, veiksmams, kūnams, dvasioms.

Bet transcendentalinis vienis apima ir matavimo vienius, kiekybinius vienius. Apribota daugybė, susidedanti iš kiekybinių, matavimo vienių, vadinasi skaičius antra prasmė. šita prasme skaičiaus vieniai gaunami, dalinant tolydį išsiplėtimą, dalinant erdvę ir laiką; numerus sequitur divisionem. Dėl to, kaip reikia skirti transcendentalinį vienį nuo kiekybinio vienio, taip reikia skirti ir skaičių, susidedantį iš transcendetalinių vienių, nuo skaičiaus susidedančio iš kiekybinių vienių.

IV. Šitas dvejopos rūšies skaičiaus skirtumas yra labai svarbu įsidėmėti. Kai susitinkame su įvairiomis nuomonėmis apie objektyvią vertę. pavyzdžiui, tiesos, kad du syk du keturi, tai mums nėra reikalo gilintis, ar mes galime su pilnu tikslumu nustatyti kiekybinių vienių lygumą; mat, atsimenant, kad ir su pagalba trancendentalinių vienių, kur galima apsieiti be jokio matavimo, mes galime turėti skaičių ir pažinti tiesą, kad du syk du keturi ir be jokio įsileidimo į diskusijas apie lygumo matavimų tikslumus.

§ 7. Begalinės daugybės galimumo klausimas.

I. Skaičius, kaipo reiškiąs apribotų vienių sumą, iš esmės ne gali būti begalinis skaičius. Skaičius yra tai, kas yra suskaityta ar gal būti suskaityta. Kiekvienas skaičius turi ribą. Bet negalima įro dyti, kad daugybė turi turėti ribą. Negalima įrodyti, kad begali nės daugybės sąvoka turėtų savyje prieštaravimą.

Pravartu čia įsižiūrėti į svarbesnius finitistų (tų, kurie sako kad daugybė yra visada apribota) ir infinitistų (tų, kurie sako, kad negalima įrodyti, kad daugybė visada turi ribą) — argumentus.

II. Finitistai paprastai stato čia šitokius argumentus:

1) Skaičius yra išreiškimas kiekybės matavimo. Viskas gi, kas yra išmatuota ar gali būti matuota, yra apribota. Taigi begalinis skaičius turi savyje aiškaus prieštaravimo.

2) Daugybė gali būti visados padidinta. Tuo tarpu begalinybė negali būti padidinta. Taigi begalinis čia skaičius yra negalimas.

3) Iš bet kurios daugybės galima bent mintimi atimti vieną vienį, tuo būdu ji pasidaro mažesnė, taigi apribota. Nesąmonė būtų sakyti, kad, pridėjus ką prie ribotos daugybės, susidarys neribota daugybė.

4) Prileiskim, kad yra begalinė daugybė medžių. Kiekvienas medis turi daug šakų. Kiekviena šaka turi daug lapų. Taigi turės būti daugiau lapų negu medžių. Išeitų tad, kad viena begalinybė būtų didesnė už kitą begalinybę; o tai yra nesąmonė.

5) Suponuokim, kad yra serija porinių skaičių. Po kiekvienu terminu (ženklu) tos serijos galima pastatyti neporinį terminą. Kiekviena ta serija yra begalinė. Jei mes sudėsime pirmą seriją su antra, tai gausime sumą, kuri turi būti didesnė, negu dvi serijos, iš kurių toji suma sudėta. Išeina tad, kad viena begalinybė didesnė yra už kitą. Vėl tad ta pati nesąmonė.

Trumpai sakant, finitistų nuomone visai esą aišku, jog yra nesąmonė sakyti, kad daugybė gali būti begalinė.

III. Bet toki pirmaeiliai minties galiūnai, kaip Aristotelis ir Tomas Akvinietis, nematė prieštaravimo begalinės daugybės sąvokoje.

Iš tikro finitistų argumentai neturi tvirto pagrindo.

1) Klaidinga yra per vien vartoti sąvokas daugybės ir skaičiaus. Iš to, kad skaičius yra visada apribotas, tai dar visai neišeina, kad ir daugybė turi būti visados apribota.

2) Kai kalbame apie begalinę daugybę, tai nereikia suprasti, kad tas, kas sudaro tą daugybę, turi visais atžvilgiais būti begalinis. Prileiskime, kad pasaulis galėjo būti sukurtas nuo amžių, tada nė vieną pasaulio įvykį negalima būtų vadinti pirmuoju (a parte ante). Nemirtingumas sielų reiškia, kad jų gyvenimas, jų gyvenimo veiksmai tęsis amžinai, neribotai. Taigi nors sielų gyvenimas turi pradžią, bet jis neturės galo ateityje.

3) Terminų didumas ar mažumas, iš kurių susidaro serija, neturi reikšmės, sprendžiant apie serijos begalinumą. Ar serijoj kartosis 2 ar 5 ar 10 ar 100, ar lapai ar medžiai, tai visai nesvarbu. Čia visas dalykas yra tas, kad negalima įrodyti, jog serija, susidedanti iš ribotų terminų, kurie serijoj kartojasi, turėtų turėti ribas.

4) Begalinybė, kaipo reiškianti ribų neturėjimą, be abejo, tuo atžvilgiu visur tą patį reiškia. Tuo tad atžvilgiu negalima sakyti, kad viena begalinybė yra didesnė ar mažesnė. Bet tie vieniai, kurie sudaro begalinę daugybę, gali būti įvairaus di-

dumo, įvairios rūšies, įvairaus tobulumo, ir šituo tik atžvilgiu galima kalbėti apie begalinių serijų skirtumus.

5) Atėmimu ar pridėjimu terminų, sudarančių daugybę, nieko neįrodoma prieš tokios daugybės galimumą, kuri neturi jokio galo, kuri yra begalinė.[1])

---

[1]) Cf. D. Mercier, Métaphysique générale ou Ontologie. VII éd. Louvain-Paris, 1923 a., p. 191—196.

Plačiau ir konkrečiau teks kalbėti apie begalinę daugybę skyriuose apie laiką ir erdvę.

III SKYRIUS.

Tiesa, kaipo transcendentalinė būties ypatybė.

§ 1. Bendroji tiesos sąvoka.

I. Kaip visur ontologijoje, taip ir šičia, norint tiksliau nusistatyti tiesos sąvoką, reikia išeiti iš patyrimo. Imkime tad pavyzdžius, kuriuose kalbama apie daiktų tiesą. Antai, sakoma, kad čia yra tikras auksas, kad čia yra tikra virtuvės druska, kad čia yra tikras ąžuolas, kad čia yra tikras rugys, kad čia yra tikras vynas. Ką reiškia šitie pasakymai? Ugi, kad tie daiktai, kurie čia turimi akivaizdoje, turi tas esmines ypatybes, kurias tikrai žinome, kad turi auksas, virtuvės druska, ąžuolas, rugys, vynas. Mes esame anksčiau įsigiję supratimą apie aukso, druskos, ąžuolo, rugio, vyno esmines ypatybes, mes turime jau jų idėjų-tipų pažinimą ir dabar, matydami, kad prieš mus esantieji daiktai atatinka mūsų žinioje, atmintyje esančius tipus, mes ir sakome, kad čia yra tikras auksas, tikra druska, tikras ąžuolas, tikras rugys, tikras vynas.

II. Taigi, tiesa mes čia vadiname akivaizdoje esančios arba aktualiai svarstomos būties atatinkamumą idėjiniam tipui, kurs išreiškia daikto prigimtį. Daiktas, kurį prieš save turime arba kurį aktualiai svarstome, sakoma, kad realizuoja idėją, kurią mes esame susidarę apie tokio daikto prigimtį.

§ 2. Ontologiška tiesa. Palyginimas jos su logiška.

I. Iš anksčiau privestų pavyzdžių aiškiai matyti, kad mes tiesos charakterį pripažįstame daiktui santykyje su idėjiniu tipu, kurį mes jau iš kur kitur pažįstame ir kurį laikome tos pačios prigimties, kaip ir prieš akis esantis arba aktualiai svarstomas daiktas.

Kai daiktą su niekuo nelyginame, kai jį imame izoliuotai, be santykių, tai tada ir nėra prasmės kalbėti apie jo tiesą arba netiesą.

Ontologiška tiesa yra tad prigimties identiškumo santykis tarp aktualiai svarstomo daikto ir idėjinio tipo, kurį jau anksčiau pažįstame. Tai šitą reikšmę analitinėje svarstymų tvarkoje turi žinomas posakis: Veritas est adaequatio rei et intellectus; res čia reiškia aktualiai svarstomą daiktą; intellectus reiškia pirmiau įsigytą idėjinio tipo pažinimą; adaequatio vel conformitas reiškia atatinkamumą, prigimties identiškumą tarp aktualiai svarstomo

daikto ir anksčiau pažinto tipo; tas atatinkamumas ir išreiškia ontologišką tiesą [1]).

Kai mes nežinome, kokios mums jau iš kur kitur žinomos prigimties tipą svarstomas daiktas realizuoja, tai mes sakome, kad mes negalime pasakyti, kas yra tas svarstomas daiktas.

II. Iš čia aišku, kad ontologiška tiesa nėra tiesioginio proto įžiūrėjimo dalykas, bet priklauso sudėtiniam proto veiksmui, kokiu yra sprendimas. Mūsų protas pažįsta ontologišką tiesą, kai jis konstatuoja prigimties identiškumo santykį tarp aktualiai svarstomo daikto ir jo idėjinio tipo, anksčiau pažinto.

Kai mūsų protas tokį ir tokį daiktą teisingai identifikuoja su atatinkamu idėjiniu tipu, tai sakoma, kad sprendimas atatinka tiesą, būtent, ontologišką tiesą. Sprendimas, atatinkąs ontologišką tiesą, vadinasi logiškai teisingu sprendimu. Kai sprendimas neatatinka ontologišką tiesą, tai tuomet sakome, kad sprendimu daroma logiška klaida.

Pats identiškumo santykis tarp svarstomo daikto ir jo idėjinio tipo yra ontologiška tiesa. O išreiškimas to santykio yra logiška tiesa.

§ 3. Tiesa yra transcendentalinė būties ypatybė.

Kad tiesa yra transcendentalinė būties ypatybė, galime lengvai įsitikrinti ir indukcijos būdu, peržvelgdami būčių rūšis ir taipgi iš esmės svarstydami santykį tarp būties ir proto pažinimo.

I. Peržiūrėdami būties kategorijas, mes nerandame nė vienos, kuriai negalima būtų priskirti tiesos charakterį.

Tiesa priskiriama substancijai: kalbama apie tikrą deimantą, tikrą sidabrą ir t. t.

Tiesa priskiriama kiekybei: skaičius aštuoni yra tikrai dvigubai didesnis už keturis.

Tiesa priskiriama kokybei: laisvu noru savo gyvybę padėti už tėvynę yra tikras pasišventimas.

Tiesa yra priskiriama santykiui: talentas sudaro pagrindą tikrai viršenybei.

Tiesa yra priskiriama vietai ir laikui: grynos dvasios veikimo sritis nėra tikra vieta; grynos dvasios egzistavimas nėra tikrame laike.

Tiesa yra priskiriama veiksmui ir kęsmui: čia yra tikras pritraukimas, ten yra tikras pastūmimas.

Tiesa yra priskiriama kategorijoms „situs et habitus": sakoma, tasai turi tikrą kareivio nuotaiką; tasai kitas yra tikrai naštos prislėgtas.

---

[1]) Cf S. Thomas, De Veritate, q. 1, a. 4: Denominantur res verae a veritate quae est in ipsa re (quae nihil est aliud quam intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans) sicut a forma inhaerente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate, qua sanus dicitur.

Tiesa priskiriama yra gamtos daiktams, pramonės, meno dalykams: tikras laikrodis, tikri rūmai, tikra drama. Tiesa priskiriama ir mintinėms būtims: čia yra tikra analogija.

Visuose šituose pavyzdžiuose pasitikrina ontologiškos tiesos charakteris. Kiekviena būtis bet kokios kategorijos, sakome, atatinka tiesą, kai ji atatinka idėją, kurią mes turime apie jos prigimtį.

II. Kad tiesa yra transcendentalinė būties ypatybė, galime aiškiai suprasti, svarstydami santykį tarp būties ir proto pažinimo [1]).

1) Kai sustatome į santykį būtį ir protą, tai turime štai ką pasakyti:

Iš vienos pusės būtis apima visa: ir tai, kas egzistuoja, ir tai, kas gali egzistuoti; jai ribą sudaro tik nebūtis.

Iš kitos pusės, žmogaus protas, kurio pažinimo apimties galimumui irgi kitokių ribų nustatyti negalima; proto pažinimo galimumas tęsiasi taip toli, kaip būtis. Intellectus potens omnia fieri, sako su Aristoteliu Tomas Akvinietis.

2) Kai mes sužinome daikto prigimtį, tai paskui, kai mums pasitaiko sutikti tos rūšies individą, tai mums užtenka jį palyginti su pažinta rūšine ar giminine prigimtimi, kad galėtume turėti ontologiškos tiesos pažinimą. Iš čia aišku, kad kiekviena būtis gali būti ontologiškos tiesos subjektas.

3) Žinoma, nenustatomas aktualiai kiekvienos būties santykis su jos idėjiniu tipu, bet tik gali būti nustatomas. Taigi ontologiška tiesa tik realioje galimybėje priklauso| būtims, kurių aktualaus pažinimo neturime. Bet šita aplinkybė savaime suponuojama, kai sakome, kad tiesa yra transcendentalinė būties ypatybė

§ 4. Ar netiesa egzistuoja realybėje?

Reikia pasakyti, kad netiesa neegzistuoja realybėje, nes viskas, kas yra, turi, kaip matėme, tiesos charakterį.

Antai, šitas žmogus yra ne vokietis, bet italas. Klaidinga sakyti, kad čia kiškio mėsa, čia triušio mėsa.

Kiekviena egzistuojanti pasaulyje būtis turi savo specifines ypatybes, iš kurių mes pažįstame jos prigimtį. Bet kartais specifiškai skirtingų būčių ypatybės yra, paviršium žiūrint, taip panašios, kad duoda progos apsirikimams. Kai neužlaikoma reikiamo atsargumo, galima lengvai vieną dalyką per vien laikyti su kitu, galima vieną dalyką su kitu sumaišyti. Bet tada klaidų, ne-

---

[1]) Cf. S. Thomas, De Veritate, q. 1, a. 1: Si ens consideretur... secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in 3 de Anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.

tiesos iš tikrųjų nėra pačiuose daiktuose, bet tiktai mūsų neatsargiuose, paviršutiniškuose sprendimuose apie juos[1]).

§ 5. Kas yra tie idealūs tipai, kurie yra norma mūsų sprendimų apie ontologišką tiesą?

I. Kaip esame jau pirmuose šio skyriaus paragrafuose aiškinę, ontologiška tiesa yra tada, kai suprantame, kad svarstomas dalykas atatinka savo idėjinį tipą.

Dėl šitų tad idėjinių tipų kilmės išaiškinimo yra pasireiškusių žymių filosofų tarpe labai skirtingų pažiūrų.

1) Antai, Platonas šitam ir kitiems panašiems klausimams išaiškinti yra sugalvojęs idėjų pasaulį, nepriklausomai egzistuojantį nuo mūsų matomojo pasaulio.

Būtis savyje, teisingumas savyje, grožis savyje, gėris savyje, tvarka savyje — tai vis dalykai neprieinami pojučių patyrimui; jie yra tiesioginiais proto objektais. Matomieji pasaulio daiktai tik tiek, girdi, pažinimui prieinami, kiek anie idėjų pasaulio dalykai šituos matomojo pasaulio daiktus apšviečia[2]).

2) Šv. Augustinas manė, kad idėjiniai tipai egzistuoja Dievo prote, kaipo pirmavaizdžiai, pagal kuriuos Dievas sukūrė pasaulio daiktus. Įsižiūrėdami į skaičių santykių, į metafizinių principų, į tiesų ypatybes, mes turime čia, sakė šv. Augustinas, premisas, su kurių pagalba aiškiai įrodome, kad egzistuoja aukščiausia protingoji priežastis, visokios tvarkos ir tiesos šaltinis [3]).

3) Ontologistai manė lengviau, negu šv. Augustinas, turį protu priėjimą prie Dievo pažinimo, būtent, be premisų, be įrodinėjimų pagalbos. Ontologistai identifikavo transcendentalinės būties, tiesos, gėrio pažinimą su dieviškosios būties pažinimu. Esant tad, pagal juos, betarpiškam Dievo pažinimui, Dievo pažinimo šviesoje mes paskui sprendžiame apie daiktų tiesą, gėrį, grožį, prigimtį.

4) Bet analitinėje svarstymų tvarkoje čia ontologijoje galima remtis tik patyrime sutinkamais daiktais ir jų ypatybėmis ir paskui tikslių išvadų pagalba tenka stengtis gilyn ir aukštyn praplėsti savo pažinimo akiratį.

---

[1]) Cf. S. Thomas, Summa Theol. I, q. 17, a. 1 ad 2: Res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis; eo quod similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam... Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet.

Cf. S. Thomas, De Veritate, q. 1, a. 10.

Cf. S. Augustinus, Solil., II, c. 10.

[2]) Apie Platono ir ontologistų pažinimo mokslą esame pakankamai kalbėję įvedamuosiuose į ontologiją klausimuose ir aiškindami galimų būčių galimumo ypatybes.

[3]) Žiūr. mano straipsnį „Šv. Augustino gnoseologinės pažiūros", tilpusį žurnale „Logos", Nr. 2, 1931 m., Kaunas, pusl. 189—192.

Idealas, pagal kurį mes sprendžiam apie daiktų tiesą, yra gaunamas iš patyrimo su pagalba abstrakcijos ir refleksijos.

Patyrimas rodo, kad aukso ypatybės yra tokios ir tokios; kad rugio ypatybės yra tokios ir tokios ir t. t. Kai aš kartą esu pažinęs aukso ir rugio esmines ypatybes, jų prigimtį, tai paskui aš visur ir visada pagal tą įsigytą (esminių ypatybių, prigimties) pažinimą sprendžiu apie sutinkamą tą ar kitą daiktą, kuris iš pirmo pamatymo išrodo kaip auksas, kaip rugys.

II. Šitie pavyzdžiai aiškiai parodo, kad visai natūralu sakyti, kad daiktų tiesa yra daikto identiškume su idėjiniu tipu, kurį mes pažinime susidarėme su pagalba abstrakcijos ir refleksijų iš patyrimo medžiagos.

Iš tikro, argi turi kas nors sąmonę, kad jis įžiūri be pojučių patyrimo pagalbos savyje egzistuojančių idėjų pasaulį ir kad jis, nusižiūrėjęs į tas idėjas, paskui spręstų, ar čia tikras auksas, kurį jis turi rankose, ar čia tikras kvietys, tikras rugys, į kuriuos jis žiūri?

Kas gali pasakyti, kad jis turi dieviškosios būties intuiciją ir dieviškų idėjų intuiciją, su kurių pagalba galėtų paskui vertinti matomojo pasaulio daiktus?

Pagaliau, kas savo spręsmus apie tiesą, liečiančią šio pasaulio daiktus, daro savo tiesos vertėje priklausomais nuo įrodymo, kad Dievas egzistuoja, nuo begalinės išminties pažinimo ir nuo supratimo, kad Dievas pagal turimus idėjų pirmavaizdžius yra sutvėręs pasaulio daiktus? Argi bedievis jokios tiesos tikrai negali pažinti?

§ 6. Kai kurie svarbesnieji čia daromi priekaištai ir jų kritika.

Pažiūra, kurios laikomės apie idėjinių tipų kilmę iš patyrimo su pagalba abstrakcijos ir refleksijos, yra susilaukus gana aštrių priekaištų, kurių svarbesniuosius čia pravartu suminėti ir panagrinėti.

I. 1) Prikišama, kad pagal pažiūrą, kurios laikomės, išeina, girdi, nesąmonė: ontologiška tiesa čia, girdi, daroma priklausoma nuo palyginimo tarp daikto ir idėjinio jo tipo, kurį mes suponuojam jau turį mintyje. Tuo tarpu, girdi, ontologiška tiesa yra pirmesnė už mintį, ir mintis turi būti ontologiškos tiesos reguliuojama.

2) Be to, čia pažiūroj, kurios laikomės, ontologiška tiesa, girdi, būtų priklausoma nuo asmenų galvojimo skirtumų ir įvairavimų; išeitų tad, girdi, tiek tiesos normų, tiek ontologiškų tiesų, kiek galvojančių subjektų. Tuo tarpu, girdi, ontologiška tiesa yra nepriklausoma nuo tų skirtumų ir įvairavimų; ji yra viena ir nekintanti.

3) Platonas negalėjo prileisti, kad idėjos mūsų padaras, nes, girdi, mes neturime jų sudarymo sąmonės, ir kad idėjos jau mums šviečia, kai mes pradedam daryti pirmuosius protinio gyvenimo žing-nius.

Taigi, šiais ir panašiais argumentais pasirėmus, daroma išvada, kad daiktų tiesa negali būti daikto konformiškumo santykyje su idėjiniu tipu, kurį klysti galintis protas būtų per atotrauką susidaręs iš daiktų patyrimo.

II 1) Atsakymas į pirmąjį priekaištą. Daiktų tiesa yra pirmesnė už mūsų protavimą ta prasme, kad ji yra ankstybesnė už proto sprendimus ir kad sprendimų tiesa yra daiktų tiesos reguliuojama, normuojama. Bet yra klaidinga sakyti, kad daikto tiesa mums apsireiškia anksčiau, negu pirmas mūsų protinis veiksmas, negu pirma sąvoka, kuri išreiškia daikto esmę.

Daikto tiesa, kaip ją žmonės paprastai supranta, yra ne kas kita, kaip daikto konformiškumas su idėjiniu tipu, anksčiau pažintu; taigi daikto tiesa gali atsirasti tik priklausomai nuo to idėjinio tipo pažinimo, taigi yra vėlybesnė už tą idėjinio tipo pažinimą.

Daiktas savyje nėra aktuali, formali tiesa; jis tik yra realioje galimybėje tapti tiesa. Ta prasme tik daiktą galima vadinti fundamentaline tiesa, bet ne ontologiška.

2) Atsakymas į antrąjį priekaištą. a) Be abejo, žmonių pažiūros į specifinę daiktų prigimtį nėra pas visus individus ir visais laikais vienodos, ir nevienaip jų mokama orijentuotis praktikoje su pagalba turimų žinių.

Geras žinovas greit mokės atskirti tikrą auksą, tikrą deimantą, tikrą sviestą nuo padirbimų. Ne taip čia vyks nepatyrusiam tokiuose dalykuose.

Bet kiekvienas gali sužinoti, kurios daikto ypatybės yra esminės, jam charakteringos, kad pagal jas galėtų atskirti vieną daiktų giminę nuo kitos, vieną daiktų rūšį nuo kitos.

b) Kai žmogus turi susidaręs mintyje abstraktų tipą, tai jis gali analizuoti jo turinį; analizuojant, pasireiškia tarp esmės sudėtinių elementų būtini ir nekintami santykiai.

Paskui, kai filosofas iš daugelio turimų tipų, gautų tiesioginiu proto įžiūrėjimu patyrime, su atotraukos pagalba susidaro abstraktesnę sąvoką, pagaliau ir abstrakčiausią būties prigimties sąvoką, tai tuomet jis prieina prie supratimo, kad kiekviena būtis turi ontologišką tiesą, kad tos tiesos pritaikymas būtinai, nekintamai visur ir visada tinka kiekvienai būčiai, nepriklausomai nuo bet kokių pripuolamumų.

c) Įvairūs žmonių sprendimai apie daiktų prigimtį nėra visame skirtingi ir kintami. Yra daiktų prigimtyje tam tikri pažymiai, kuriuos visi visados vienaip supranta. Pavyzdžiui, gali kas margariną palaikyti per tikrą sviestą, gali kas kokį gudriai

sukombinuotą gėrimą palaikyti per tikrą (iš vynuogių) vyną, bet niekas negali suklysti, kad tai, ką jis klaidingai vadina sviestu, vynu, yra tikrai materialinis daiktas, kuris veikia mūsų jutimų organus, kurį veikia kiti aplinkiniai daiktai; materialių daiktų ypatybės, substancialumas, veikimas ir tt. tikrai jiems priklauso. Niekas negali suklysti, pripažindamas tiems daiktams rūšines ir transcendentalines ypatybes.

Specifinė daiktų prigimtis tikrai duoda progos pažiūrų skirtumams ir klaidoms, nes protas, kad prieitų specifinės daiktų prigimties pažinimą, turi atlikti keblų indukcijos darbą. Bet šitie skirtumai nėra galutiniai, ir klaidos čia nėra nepataisomos.

d) Kai egzempliarizmo teoretikai garbina tiesos atributus, kai šv. Augustinas mus ragina pakilti aukščiau savo kontempliacijoj už kontingenčius pasaulio daiktus ir mūsų asmeninių sprendimų įvairavimus ir kotempliuoti aukščiausią tiesą, turinčią valdžios ant mūsų protų, tai apie kokią tiesą čia jie kalba?

Jie priveda, pavyzdžiui, būties, vieno, gėrio, galimų būčių ypatybes, pirmuosius dorovės principus, skaičių dėsnius, trumpai sakant, tai ką mes vadiname rūšinės esmės arba transcendentalinės būties esmės ypatybes.

Bet mes kaip tik neseniai čia ankščiau esame išdėstę, kad rūšines ir trascendalines ypatybes mes galime sužinoti iš patyrimo.

e) Bet čia vėl mums kai kas prikiš, kad, girdi, pagal jūsų aiškinimą tiesa yra visada salyginis santykis. Tuo tarpu, kad daugelis santykių išreiškiama be jokių sąlygų. Pavyzdžiui, du ir dū yra keturi; būtis išskiria nebūtį.

Į tai štai kas reikia atsakyti: Iš tikro, kiekviena tiesa yra sąlyginė, kaipo pareinanti nuo to, ar yra gamtoje, ar tai mintyje terminai, tarp kurių pasireiškia identiškumo, priklausomumo, neprieštaravimo santykis. Bet sąlyga nevisados yra išreikšta. Kai kalbama apie santykius tarp transcendentalinių arba šiaip labai bendrų objektų, tai išreiškimas sąlygos, kurią jie suponuoja, gali būti be skriaudos tik tylomis suponuojamas, dėl to, kad toji sąlyga visų yra tokia pat, nežiūrint, koki tik bus čia į santykį suvedami terminai; toji sąlyga visų vienaip suprantama ir visų identiškoje prasmėje mintyje suponuojama. Šita mintyje suponuojama sąlyga, kai ji į save nekreipia dėmesio, klaidingai kai kurių yra laikoma visai neegzistuojanti, ir manoma, kad čia santykis yra absoliutus (be sąlygų). Bet tai yra iliuzija.

Išsireiškimas $2 + 2 = 4$ reiškia: Prileidus, kad $2 + 2$ ir 4 yra duoti gamtoje arba proto mintyje, reiškiasi identiškumas tarp $2 + 2$ ir 4. Visuma, vis tiek iš ko ji susideda, kai ji yra duota gamtoje arba proto mintyje, yra identiška savo dalių sumai.

Priešingai, kai turime reikalą su partikuliariais (specialiais) dėsniais, tai jų patikrinimo sąlygos yra komplikuotos, ir reikalinga dėl to sąlygos išreikšti, kad išvengus sumaišymo ir klaidos. Bet tikrumoje ir bendrieji dėsniai ir specialūs dėsniai yra sąlyginiai.

f) Formuluojama ir šitoks priekaištas: Argi tiesos pažinimas turi savo objektu tik transcendentalinius ir rūšinius santykius? Argi specifinės daiktų esmės pažinimas ne daugiau mus domina?

Atsakome. Taip, transcendentaliniai ir rūšiniai esmės pažymiai nėra tik vieni sužinomi, bet jie vieni yra būtinai sutartinio proto pripažinimo objektai.

Specifinė daiktų esmė, be abejo, gyviau iššaukia mumyse susidomėjimą, bet susidomėjimas tai da nėra tiesa. Specifinės daiktų esmės pažinimas duoda progos pasireikšti įvairumams ir klaidoms, kurios nėra nepataisomos. Gi vienintelis būdas užtikrinti protų sutikimą tos pačios tiesos pažinime, tai įvairias nuomones perkontroliuoti su pagalba bendresnių ir transcendentalinių santykių. Taigi, priekaištas čia tik patvirtina mūsų pažiūrą.

g) Taigi, iškeltos sunkenybės prieš mūsų pažiūrą, jos ne tik neįstengia išgriauti, bet tik ją sustiprina, nes duoda progos iš įvairių punktų jos vertę patikrinti.

Taigi aišku, kad idėjinis tipas, kuris yra norma ontologiškai tiesai, yra gautas iš patyrimo ir jo kilmė iš patyrimo yra pilnai suderinama su charakteringomis tiesos ypatybėmis.

3) Atsakymas į trečiąjį priekaištą. Į šitą priekaištą tinka visa tai atsakyti, ką savo vietoje esame atsakę į visai panašų priekaištą dėl galimos būties galimumo ypatybių. Čia tik trumpai kai ką priminsime, ką anoje vietoje esame plačiau išdėstę.

Bendriausių idėjų įsigijimas yra spontaniško minties veikimo išdava. Šitas spontaniškas minties darbas nepasireiškia aiškiai mūsų sąmonėje tuo momentu, kai jis vyksta, ir dėl to suprantama, kad mes apie tą vyksmą neturime prisiminimo.

Štai dėl ko tos bendriausios idėjos mums išrodo šiandien ankstybesnės už daiktus, kuriuos patyrimas duoda mums atskirai pastebėti ir į kuriuos susikoncentruoja mūsų dabartinis dėmesys.

Bet tas faktas, kad aktuali mūsų pažinimų raida priklauso nuo patyrimo, duoda pakankamo pagrindo manyti, kad ir iš pradžių pirmieji mūsų pažinimai buvo semti iš to pat šaltinio.

4) Teigimas, kad tik dieviškoji būtis duoda pakankamą išaiškinimą ontologiškos tiesos vienumo ir nekintamumo, remiasi požiūrio dviprasmiškumu. Sintetinėje svarstymų tvarkoje, aukščiausias protas yra jau aiškiai pažintas, kaipo egzempliarinė visos realybės priežastis, ir yra teisinga daryti išvadą, kad kiekvie-

na būtis yra tiesa iš atžvilgio į sutinkamumą (konformiškumą) su dieviškąja idėja.

Mes nemanome neigti šitos padėties egzistavimą. Bet analitinių svarstymų srityje pirma reikia tai įrodyti.

Dievo buvimas nėra mums žinomas iš intuicijos; reikia tai įrodyti. Dievo tad buvimas nėra mums analitinių svarstymų tvarkoje pažinimo pradas, bet išvada. Jeigu Dievo buvimą galima įrodyti, tai tik esant dviem sąlygom: kad yra principų, kurių tiesa mums yra nepriklausoma nuo Dievo buvimo pripažinimo; ir kad yra kontingenčių būčių (ne su būtinumu egzistuojančių esybių), kurių svarstyme mes galime pritaikinti principus ir kurių ontologiška tiesa yra kuo kitu paremta, o ne dieviškosios esmės ir dieviškųjų idėjų pažinimu.

Čia mums priekaištų darytojai yra sumaišę, supainioję analitinę ir sintetinę svarstymų sritį.

Ontologiškos tiesos vienumas, nekintamumas, amžinumas analitinėje srityje pažinimo kilmės atžvilgiu neturi nieko bendra su dieviškosios būties ir dieviškų idėjų vienumu, būtinumu ir amžinumu.

Mes galime tad išaiškinti ontologiškos tiesos pagrindą be pažinimo santykio analitinėje pažinimo srityje su dieviškąja būtitimi ir dieviškomis idėjomis.

Reikia čia dar daugiau pasakyti. Skirtumas tarp dieviškųjų atributų ir ontologiškos tiesos ypatybių yra toks, kad, jeigu dieviškieji atributai būtų mums žinomi, tai tas pažinimas ne tik neduotų išaiškinimo ontologiškos tiesos ypatybių, bet tik dar labiau pasidarytų mums aiškus kontrastas tarp dieviškųjų atributų ir ontologiškos tiesos ypatybių.

§ 7. Dievas ir tiesa sintetiško svarstymo tvarkoje.

Kai yra įrodyta, kad Dievas egzistuoja, tai paskui sintetiško svarstymo tvarkoje galima, išeinant, kiek galima, iš Dievo ypatybių pažinimo, žiūrėti, kaip su amžinuoju tiesos šaltiniu derinasi pasaulio daiktų tiesa.

Šitokioj plotmėj statant klausimą, visai suprantamai prieiname prie šių išvadų:

1) Dievas yra begalinio tobulumo, begalinės išminties. Dievas save pažįsta ne tik savyje, bet ir jo tobulybė gali, nors netobulu būdu, būti imituojama sutvėrimų.

Tie galimi dieviškosios esmės imitavimai yra kaip ir normos, vedamosios idėjos, pirmavaizdžiai išoriniams Dievo kūriniams.

Daiktai yra sukurti pagal tų normų, tų idėjų pavyzdį panašiai, kaip meno kūriniai yra realizuojami pagal menininko idealą, kurį jis yra susidaręs prieš realizuosiant jį meno kūrinyje.

2) Dievuje gi negali būti klaidos nei idėjos normos pažinime, nei kūrinio realizavime.

Taigi, visi Dievo sukurti daiktai pilnai atatinka amžiną Dievo idėją, kurią Dievas turi apie daikto prigimtį. Šitas atatinkamumas daikto Dievuje esančiai daikto idėjai vadinasi pati pagrindinė, esminė daikto tiesa.

3) Palyginus su šita tiesa, mūsų pirmiau svarstyta ontologiška tiesa yra antrinė ir pripuolama.

Yra antrinė, nes pirmiausia daiktai priklauso nuo Dievo, nuo Dievo pažinimo. Daiktai gali egzistuoti ir be žmogaus pažinimo. Juk buvo laikas, kai žmonių visai nebuvo, o daiktai jau buvo ir buvo jų tiesa, kaipo atatikimas daiktų dieviškajai idėjai tik ką čia minėta prasme. Ir kai žmonės egzistuoja, nevisados jie aktualiai viską pažįsta; tuo tarpu visados aktualiai daiktas yra atatinkamumo santykyje su dieviškąja idėja.

Pagaliau, patsai žmogiškas pažinimas yra kaip ir dieviškosios tiesos netobulas atspindys, atvaizdavimas.

4) Dieviškosios idėjos yra norma daiktams; paskui, daiktai yra norma žmogiškam pažinimui. Pagaliau, tiesa išreiškiama mūsų veiksmuose, mūsų kūriniuose, mūsų žodžiuose, kiek jie ištikimai atvaizduoja mūsų mintis.

5) Šito sintetiško požiūrio daug kur laikosi savo raštuose ir Tomas Akvinietis[1]). Bet reikia niekados neužmiršti, kad yra teisėtas ir analitiškoje svarstymų tvarkoje būtinas analitiškas požiūris, kurio laikantis, galima ir reikia pirma įsigyti daiktų ir minčių tiesos ir jos ypatybių supratimą neprikiausomai nuo Dievo egzistavimo ir Dievo esmės ypatybių pažinimo. Mat, filosofijoj daug kas reikia pirma kritiškai pažinti, daug kritiškai

---

[1]) Cf. S. Thomas, De verit., q. 7, a. 2: Sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus; et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum; sed sunt mensuratae ab intellectu divino; in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus: res autem naturalis mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur: secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum... Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem; sicut e contrario res falsae dicuntur quae natae sunt videri quae non sunt, aut qualia non sunt. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda: quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferi, nullo modo veritatis ratio permaneret.

patikrintų tiesų turėti, kaip anksčiau minėjom, pirma, negu galima sėkmingai kritiškai įrodyti, kad Dievas egzistuoja ir kokios Jo prigimties ypatybės, kiek tai apskritai prigimtu protu yra galima.

§ 8. Ar tiesa yra viena, amžina, nekintama?

I. Logišku atžvilgiu yra tiek tiesų, kiek yra protų ir kiek yra to paties proto pažintu dalykų.

Realiu atžvilgiu klausimo išsprendimas, kiek yra tiesų, pareina nuo to, kuriuo požiūriu čia dalykas imamas.

Yra viena pagrindinė tiesa, kai čia sintetiškoje svarstymų tvarkoje tiesą suprantame kaipo daiktų atatinkamumą (konformiškumą) dieviškajai minčiai, kuri tvarkė sukūrimą daiktų iš nieko. Kai kalbame apie „dieviškas idėjas", tai mes čia netiksliai išsireiškiame: idėjų daugis čia reiškia tik daugį daiktų santykių prie tos pačios begalinės idėjos.

Yra daug ontologinių tiesų, kai tiesa čia suprantame daiktų atatinkamumą mūsų idėjiniams tipams.[1])

II. Kai dėl tiesos amžinumo ar laikinumo, tai irgi panašiai reikia atsakyti. Jeigu sintetiškoje svarstymo srityje kalbama apie dieviškąją mintį ir daiktus, kaipo Jos objektus, tai šituo atžvilgiu daiktų tiesa yra amžina.

Bet kitais atžvilgiais, antai, analitiškoje svarstymų tvarkoje, kur dar negalima remtis Dievo egzistavimo pripažinimu, ten negali būti kalbos apie tikrą prasmę tiesos amžinumą. Čia šiuo atžvilgiu galima pritaikyti tai, kas mūsų buvo pasakyta apie galimų būčių galimumo ypatybes. Šičia dar tai yra aiškiau iš to, kad žmogus ne nuo amžių gi pasaulyje gyvena, tai ir dėl to jau negali būti kalbos apie jo amžiną tiesą ir apie amžiną tiesą daiktų, kaipo atatinkančių žmogaus pažintus idėjinius tipus.[2])

---

[1]) Veritas per prius in intellectu et per posterius in rebus secundum quod ordinantur ad intellectum divinum.

Si ergo loquamur de veritate prout exsistit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates, et in uno eodemque intellectu secundum plura cognita.

Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae (S. Thomas, Summ. Theol., Ia, q. 16, a. 6, C.).

Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt, sic omnia sunt vera una veritate, id est veritate intellectus divini. Si autem accipiatur veritas proprie dicta secundum quam res secundario verae dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diversis (S. Thomas, De verit., q. 1, a. 4, C.).

[2]) Intellectus divinus adaequari potuit ab aeterno his quae ab aeterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta; et sic ea quae sunt in tempore, denominari possunt vera ab aeterno a veritate aeterna.

III. Panašiai yra ir su klausimu apie tiesos nekintamumą.[1]) Jei žiūrėsime į daiktus iš atžvilgio į santykį, kurį jie turi prie dieviškojo proto, tai, žinoma, čia jų tiesa negali būti kintama. Kitais atžvilgiais tiesa gali keistis; būtent, daiktas gali keistis, žmogaus pažinimas gali būti klaidingas, netikslus ir tt.[2])

Si autem accipiamus veritatem pro veritate creatorum verorum eis inhaerente, quam invenimus in rebus et in intellectu creato, sic veritas non est aeterna, nec rerum, nec enuntiabilium; cum ipsae res vel intellectus, quibus veritates inhaerent, non sint ab aeterno Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quae est veritas prima, sic omnium et rerum et enuntiabilium et intellectuum, veritas est aeterna (De verit., q. 1, a. 5, C.).

1) Si autem accipiamus veritatem inhaerentem rebus sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur...

Res autem dicitur vera per comparationem ad intellectum divinum et humanum.

Si ergo accipiatur veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis in aliam veritatem, non in falsitatem. Veritas enim est forma maxime generalis, cum verum et ens convertuntur...

Si autem veritas rei consideretur in ordine ad intellectum humanum, vel e converso; tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem, quandoque autem de una veritate in aliam... (S. Thomas, De Verit. q. 1, a. 6).

2) Šitame skyriuje daugiausia galėjau pasinaudoti D. Mercier'o šitų klausimų giliu išdėstymu. Žiūr. D. Mercier, op. cit., pusl. 198—223.

IV SKYRIUS.

Apie gėrį, kaipo transcendentalinę būties ypatybę.

§ 1. Kas yra gėris?

Kai kalbame apie gėrį kasdieniniame gyvenime, tai geru vadiname kokį daiktą, kuris mums patinka, kuris yra kuriam reikalui naudingas. Sakome, antai, čia geras obuolys, čia geras gėrimas. Taipgi sakome, čia geras laikrodis, mokslas yra geras daiktas, draugystė yra geras dalykas. Taigi gera tai, kas duoda malonumo arba kas yra naudinga.

Įsigilinkime į tas dvi gėrio prasmes ir paieškokim tarp jų santykio.

I. Gėris, kaipo natūralaus siekimo objektas. — Kai gėrį vertiname iš jo padarinių, tai jį galime vadinti natūralaus siekimo objektu.

Laikantis Aristotelio filosofijos pagrindų,[1]) tenka sakyti, kad kiekviena būtis iš prigimties siekia sąmoningai ar nesąmoningai prie savo prigimties tikslo ir, kai būtis, turinti jausmus, savo tikslą pasiekia, tai ji tuo džiaugiasi. Taigi, čia gėris yra tai, prie ko siekia būtys ar nesąmoningu siekimu ar sąmoninga valia. Bonum est quod omnia appetunt.

Kai žmogaus valia artinasi prie savo tikslo arba savo gėrio, tai ji jo nori, geidžia, trokšta; kai ji jau tai, ko siekia, įgyja, tai ji tuo džiaugiasi; abejais atvejais, ji tai myli. Taigi čia gėris yra valios geismų, džiaugsmų meilės objektas. Kai įrodoma priklausantį visoms būtims tikslingumą, tai galima analogiškai žmogaus valiai kalbėti apie nesąmoningus žemesniųjų būčių siekimus prie savo tikslo, apie tai, kad jos geidžia savo gėrio ir patenkintos ilsisi, kai jį pasiekia.

Taigi visoms būtims, ir turinčioms sąmonę, ir neturinčioms, čia tinka gėrio supratimas, kaipo visų geismų objekto. Bonum est quod omnia appetunt.

II. Būties gerumas yra jos atatinkamumas savo tikslui. — Kai sakome, kad čia yra geras laikrodis, tai norime pasakyti, kad jis tiksliai rodo laiką. Kai sakome, kad čia geras kareivis, tai reiškia, kad jis turi visus esminius privalumus, reikalingus kario pašaukimui.

Iš šių pavyzdžių mes matome, kad ir žmonės, ir daiktai turi savo tikslą. Laikrodis, antai, yra tam, kad rodytų laiką. Kareivis yra tam, kad gintų tėvynę.

---

[1]) Apie tų pagrindų šiuo atžvilgiu vertę teks iš esmės kalbėti kitoje vietoje, būtent, skyriuje apie priežastį.

Nėra absoliučiai būtina, kad egzistuotų laikrodžiai, bet kai norima turėti tiksliau rodomą laiką ir kai šituo tikslu daroma laikrodžius, tai laikrodžio mechanizmas turi būti taip sustatytas, kad jis tiktų tam, ko iš jo norima, kad jis, iš tikro, tiksliai rodytų laiką. Laikrodis, pritaikytas šiam tikslui ir jį realizuojantis, vadinasi geras laikrodis.

Kareivis, pasiryžęs ginti tėvynę ir tinkąs reikiamu momentu efektyviam jos gynimui vadinasi geras kareivis. Kareivio gerumas yra jo jėgų ir jo veiksmų pritaikyme jo pašaukimo tikslui. Bendrai imant, asmens ar daikto gerumas yra jų tinkamume jų tikslui.

III. Turime tad du gėrio supratimu: gėris yra būties norų objektas; gėris yra tai, kas tinka savo tikslui. Kaip tuodu supratimu suderinti?

Tai, kas yra gera, yra pageidaujama, norima, o kas norima, tai atatinka norinčio subjekto prigimtį.

Bet reikia čia pastebėti, kad daiktas, kurį vadiname geru, yra geras ne dėl to, kad jo norime, bet jo norime dėl to, kad jis geras, būtent, kad jis atatinka reikalavimus subjekto, kuriam jis yra geras.

Pirmutinis tad šičia dalykas tai būties siekimas prie tikslo, kuriam ji yra pritaikyta. To siekimo realizavimas esybių turinčiųjų jausmą normaliai yra lydimas malonumo jausmo. Delectatio sequitur operationem debitam.

Tas jausmas pareiškia įtaką, kurią subjektui daro gėris; tas jausmas yra ženklas, iš kurio subjektas pažįstą savo gėrį.

Taigi logiškoje tvarkoje malonumo jausmas duoda pažinti subjektui, kas jam patinka, tinka; ontologiškoje (realioje) tvarkoje tinkamumas yra iš esmės dalykas pirmesnis už malonumo darymą. Tik, žinoma, malonumas padidina subjekto norą ir savo ruoštu darosi norų objektu [1]).

§ 2. Gėris tobulina būtį, kuri jo siekia.

I. Kaip matėme, gėrio sąvoka yra įsusijusi su tikslo, su tikslingumo sąvoka. [2])

Iš tikro, būtis, kuri būtų visam kam abejinga, niekam nebūtų gera. Daiktų rinkinys, iš kurio jokios naudos niekam nebūtų, nebūtų geras. Kareivis, kuris netiktų tėvynei ginti, nebūtų geras kareivis.

Bet, kai geru daiktu yra, kad būtų tiksliai žinomas laikas, tai dėl to instrumentas, kuris tiksliai rodo laiką, yra geras instrumentas. Kai geru daiktu yra, kad tėvynė būtų pavojuje gina-

---

[1]) Cf. S. Thomas, Comment. .in Eth. Nic. I lect. 1.

[2]) Cf. S. Thomas, Summa Theol. I, q. 5, a. 2, ad 1: Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis.

ma, dėl to kareivių paruošimas tėvynės gynimui yra geras dalykas.

Laikrodis yra geras dėl to, kad jo tikslas yra geras; kareivis yra geras dėl to, kad jo pašaukimas yra geras.

II. Laikrodžio gerumas, kareivio gerumas yra, jei taip pasakysiu, skolintas gerumas, reliatyvus gerumas; yra tai įrankio gerumas iš atžvilgio į tikslą.

Bet tokiu būdu klausimas tik nustumtas toliau.

Galima juk ir toliau klausti, kodėl, būtent, yra geru daiktu, kai instrumentai tiksliai rodo laiką? Kodėl yra geru daiktu, kad tėvynė pavojuje būtų ginama?

Galutinai atsakymas į visą eilę, čia sąryšyje tokiu būdu esančių klausimų yra šis, būtent, kad geros būtys turi pagaliau tikslą, kuris turi būti siekiamas dėl jo paties ir kuris jau neskolina savo gerumo iš aukštesnio tikslo.

Iš tikro, jei nebūtų absoliutaus gėrio, tai nebūtų ir reliatyvaus gėrio. Ką gi galėtų reikšti reliatyvus gėris, jeigu jo santykis (reliacija) neatsiremtų pagaliau į savyje turintį pagrindą gėrį?

Reliatyvūs gėriai tai yra kaip įrankiai. Įrankiai neturėtų savo prasmės, jie nebūtų įrankiai, jei nebūtų savyje turinčio pilną pagrindą tikslo.

Šičia ne vieta [1]) aiškiai aptarti, kas ir kur yra absoliutus tikslas, bet neabejotina, kai yra vienų kitiems subordinuotų reliatyvių tikslų, kad turi būti visos tos tikslų serijos viršūnėje absoliutus tikslas, gėris savyje turįs savo gerumo pilną pagrindą; nes kitaip reiktų sakyti, kad visoks gėris ir visoks gerumas yra nesąmonės, yra fikcijos.

III. Kame yra absoliutaus gėrio įtaka, kur padaro gerą būtį, kuri jo siekia?

Toji įtaka yra tame, kad gėris, būdamas tikslas, tobulina prigimtį, kuri jo siekia. Tas tobulinimas yra būties gerumo formali priežastis.

Čia susiduriame su klausimais, kas yra būties tobulumas? Kas yra jos tobulinimas? Ir kas pagaliau sudaro būties gerumo ormalų pagrindą?

§ 3. Kokiu būdu gėris tobulina būtį, kuri jo siekia?

I. Žodis tobulumas (perfectio) reiškia tai, kas jau yra visai padaryta, visai užbaigta. Tai, kas dar turi būti atbaigta, yra nepilna realybė: ji turi tam tikrą būties kiekį, jei taip galima išsireikšti, bet jai dar stinga būties kiekio, kurį reiktų jai pridėti, kad ji būtų užbaigta, kad ji būtų tobula.

---

[1]) Apie tai kalbėsim kiek plačiau skyriuje apie tikslo priežastį. Ex professo tai gvildenama traktatuose, kuriuose tikslingumo argumentu įrodinėjama Dievo buvimas.

Tobulinimas gali vykti tik netobulose būtyse; jis užpildo tuštumą, kuri tose būtyse yra dėl jų netobulumo. Žinoma, netobulos būties tuštuma negali būti visiškai užpildyta, nes kontingenčios būtys (kurios ne su būtinumu egzistuoja) yra iš esmės, yra nepataisomai netobulos; bet gali būti joms duotas toks tuštumos sumažinimas, kiek tik jų prigimties ypatybės leidžia.

II. Kiekviena substancija, atsirasdama šiame pasaulyje, turi jau būties kiekį, kuris sudaro jos aktualų tobulumą; bet joje yra veikimo galių, kurios veikdamos ją progresyviai tobulina. Šitų galių veikiman iššaukimo pirmasis akstinas — tai būties tikslas. Substancijos, prigimties siekimas prie tikslo — tai determinuojanti racija, kad aktyvios jėgos arba galios ima veikti; tų jėgų ir galių veikimas — tarpiškai ar betarpiškai — aktualizuoja realias subjekto galimybes, ir, kiek tas subjektas yra aktualizuotas, jis gauna būties prieauglį ir tuo būdu įgyja patobulinimą.

III. Taigi, tikslas daro gerą substanciją, prigimtį, kuri prie jo derinasi, nes jis (tikslas), būdamas pirmuoju daikto pasyvių galimybių aktualizacijos principu, yra tokiu būdu pirmuoju pradu daikto būties, tobulumo prieaugliaus, kurį daiktas gali turėti.

Gėris yra tad būties tobulėjimo pradas, kiek jis yra jos norimas. Kai gėris yra būties norimas, tai jis žadina kiekvieną, veikimą, žadina plėtoti energiją, žadina įsigyti atatinkamą realybę; taigi gėris yra pirmasis tobulėjimo pradas, kurio dėka subjektas darosi tobulas, geras. Bonum est perfectivum.

IV. Žiūrint dinamišku požiūriu, tikslas yra pirmasis; jis skatina prie veikimo; veikimo būtis įgyja naują apsprendimą (determinaciją). Priešingai, realybių plote, pirmuoju duomeniu yra subjektas, kuriame gali būti tobulėjimas; antroje vietoje eina veikimo galios, kurių dėka atsiranda veikimo rezultatas; tas rezultatas yra tam subjektui formali tobulėjimo, gerumo racija [1]).

Tikslas, kuris tobulina, yra bonum quod; pats tobulėjimas yra formali gerumo racija patobulintame subjekte — bonum quo; patobulintas subjektas, kuris dėl to yra geras, vadinasi bonum cui.

§ 4. Būties sąvoka ir gėrio sąvoka nėra identiškos.

I. Būtis pirmiausia yra substancija. Tuo tarpu gerumą pirmučiausia mes priskiriame substancijai, kaipo turinčiai akcidentalius tobulėjimus. Taigi respektyviai pirmose savo prasmėse imamos būties ir gėrio sąvokos nėra identiškos. Iš tikro, kai, kalbėdami apie žmogų, mes sakome, kad jis yra geras, tobulas, tai mes čia savo dėmesį nekreipiame į jo substanciją; mes čia

---

[1]) Cf. S. Thomas. Summa Theol. I, q. 5, a. 4.

norime pasakyti, kad jis yra padorus, dorovingas, kitaip sakant, kad jis turi akcidentalinių tobulėjimų. Kūdikis lopšyje turi žmogišką substanciją, bet nesakome, kad jis yra tobulas žmogus.

Žinoma, jeigu būties paūgėjimas yra geras dalykas, tai ir substancija yra geras dalykas. Bet gerumo pripažinimas substancijai yra jau antroje vietoje. Pirmoje vietoje, ką nors čia pasaulyje geru mes vadiname dėl akcidentalių tobulėjimų [1].

II. Būties sąvokos formalus objektas yra absoliutus, ne santykių rūšies; gėrio gi sąvokos formalus objektas turi savyje santykį. Gėris juk tobulina daiktą, yra jo norų objektas. O sąvokos atatinkamumo, tobulėjimo, norėjimo yra reliatyvios. Taigi, gėrio sąvoka nėra identiška būties sąvokai.

Iš tikro išsireiškimai „gera" reiškia tiesiogine prasme atatinkamumą, tobulėjimą, norėjimą, taigi, išreiškia reliatyvų gėrio charakterį [2].

III. Būtis, abstrakčiai imama, kaipo esmės sinonimas, realiai skiriasi nuo gėrio. Gėris, iš tikro, yra realizuojamas tik konkrečioje būtyje, nes tik konkreti būtis gali veikti ir tokiu būdu tobulinti ir patraukti. Taigi gėris nėra abstrakčios esmės ypatybė, bet tik konkrečios būties.

IV. Minėta čia prasme priklausantis gėriui reliatyvumas duoda pagrindą suprasti, kaip tas pats daiktas gali būti ir geras, ir blogas, žiūrint kokiu atžvilgiu į jį žiūrime: vienam gali būti geras, kitam blogas. Antai, stiprus valgis tvirtų, sveikų vidurių žmogui bus geras, o silpnų vidurių gali būti blogas.

Jeigu būtis be jokio santykio pirmučiausia savyje turėtų gėrio atributą, tai ji būtų visada ir be jokios atodairos gera.

§ 5. Įvairios gėrio rūšys.

I. Skiriama formalus gėris ir aktyvus gėris.

Sakoma apie dorą žmogų, kad jis yra geras. Apie geradarį žmogų sakoma irgi, kad jis yra geras. Pirmame atvejyje turime formalų gerumą, antruoju aktyvų gerumą.

Formalus gerumas tobulina subjektą, kuris jį turi; aktyvus gerumas tiesioginiu būdu prisideda prie kito žmogaus tobulėjimo; tik netiesioginiu būdu, atogrąžos būdu, aktyvus gerumas tobulina patį veikiantįjį.

II. Daiktas, kuris atatinka subjekto prigimtį, vadinasi objektyvus gėris (bonum obiectivum); pasitenkinimas, kuris atsiranda iš pasiekto gėrio, vadinasi subjektyviu gėriu, maloniu, teikiančiu malonumo (bonum subjektyvum, delectabile), kartais interesuotu.

III. Gėris ar tai subjektyvus, ar tai malonus, kurio pasiekimas nutildo visus troškimus, yra bonum quiescens appetitum,

---

[1] Cf. ibid. a. 1 ad 1.
[2] Cf. S. Thomas. De verit., q. 31, a. 6.

absoliutus gėris (bonum per se, bonum absolutum). Gėris, kuris yra pasiekiamas kelyje prie absoliutaus tikslo, yra priemonė, yra reliatyvus gėris, yra naudingasis gėris (bonum utile) yra skolintas gėris, kaip anksčiau esame tą skolintumo charakterį išaiškinę.

IV. Prigimtas gėris, kuris pritinka siekti esybei, turinčiai protą ir valios apsisprendimo galią, vadinasi moraliu arba padorumo gėriu (bonum morale, bonum honestum [1]).

V. Moralinėje filosofijoje įrodoma, kad jokia žemiška gėrybė negali duoti pilno patenkinimo žmogaus sielai ir kad tik Dievas yra aukščiausias gėris, galįs padaryti žmogų laimingą. Dievas, objektyviai imant, yra žmogaus laimė objektyvia prasme; Dievo pasiekimas, susivienijimas su Dievu yra žmogaus laimė subjektyvia prasme, kaip anksčiau subjektinio gėrio supratimą esame paaiškinę.

§ 6. Gėris yra transcendentalinė būties ypatybė. Kiekviena būtis yra gera.

I Kaip suprasti prasmę pasakymo, kad kiekviena būtis yra gera?

1) Daugeliui atrodo nesąmonė kalbėti apie tai, kad kiekviena būtis yra gera. Argi organizmą ėdąs vėžys yra geras? Argi melas yra geras? Tuo tarpu negalima sakyti, kad organizmą ėdąs vėžys yra nebūtis, kad melas yra tikra nebūtis. Taigi, kai egzistuoja tą organizmą ėdąs vėžys, kai yra daug melo pasaulyje, dėl to reikia sakyti, kad yra realių būčių, kurios nėra geros, ir tokiu būdu tenka sakyti, kad ne kiekviena būtis yra gera.

Šitas priekaištas dalinai turi pagrindo ta prasme, kad iš tikro negalima sakyti, kad visos būtys visais atžvilgiais yra geros. Tiksliai kalbant, reikia sakyti, kad kiekviena šio pasaulio būtis turi savo gerumą. Nėra blogos substancijos. Natura omnis, ut natura est, bona est, yra teisingai pasakęs šv. Augustinas [2]. Bet būtis, būdama gera, gali nebūti absoliučiai, visais atžvilgiais gera.

Iš tikrųjų, yra ir gero, ir blogo pasaulyje. Absoliutus optimizmas ir absoliutus pesimizmas čia neturi tiesos. Tiesa yra viduryje.

2) Kai sakome, kad visos būtys yra geros, tai mes turime čia dėmesyje jų formalų gerumą, būtent, kad savyje ir sau kiekviena būtis yra gera. Omne ens est bonum sibi. Kad kiekviena būtis turėtų būti gera kitiems (bonum alter), to tezėje, kad kiekviena būtis yra gera, tiesioginiu būdu nepasakyta.

---

[1]) Cf. S. Thomas. Summa Theol. I, q. 5, a. 6.
Cf. ibid. II, II, q. 145. a. 1. Apie esančius čia kai kuriuos pas moralistus terminologijos skirtumus čia nekalbėsime.

[2]) S. Augustinus. Contra epist. fundament., c. 33.

3) Tikras tos tezės supratimas ir pilnas įrodymas priklauso nuo teleologinio požiūrio į pasaulį. Tikrai, juk gėrio sąvoka nesuprantama be sąryšio su tikslingumo sąvoka.

4) Lengva čia suprasti, kad pasakymas „kiekviena būtis yra gera“ neturi tokio visame pritaikymo, kaip pasakymas „kiekviena būtis atatinka tiesą“. Abstrakčios, antai, būtys juk turi savo tiesą, o neturi gerumo: matematiškas vienis, abstraktus skaičius nėra nei geras, nei blogas.

Šito skirtumo tarp tiesos ir gėrio yra tas pagrindas, kad būtis tam, kad būtų gera, turi turėti tikslo priežasties rolę; o kad būti priežastimi, neužtenka būčiai būti galima esme, bet reikia egzistuoti[1]).

II. Kiekviena būtis yra gera. Pirmasis įrodymas.

Kiekviena substancija, samoninga ar neturinti sąmonės, siekia tikslo. Prisitaikymas subjekto savo tikslui sudaro jos gerumą. Taigi kiekviena būtis, substancija yra gera.

Imkim pavyzdžius. Antai, organizmo organai nustatyti tarnauti viso organizmo naudai. Taigi organai čia yra geri, ir organizmas yra geras, kai pritaikytas tikslui. Bet štai įsimeta į organizmą vėžys ir daro žalos organizmui. Mes matome, kad organizmas, kiek tik gali, kovoja prieš tą baisią ligą ir siekia išsigelbėti gyvybę. Jei organizmui dažnai čia ir nepavyksta išsigelbėti, tai betgi jo prigimties tendencija yra išlaikyti gyvybę. Kol tad organizmas, kaipo tokis, egzistuoja, jis yra geras.

Kiekviena būtis turi prigimtą tendenciją į savo tikslą; yra tad gera. Šitos tendencijos yra orijentuotos į būčių gėrį. Jų neprisitaikymas prie jų tikslo gali būti tik dalinis ir pripuolamas. Jų prigimtis lieka visada gera.

Taigi, kiekviena substancija yra gera.

III. Antrasis įrodymas, kad kiekviena būtis yra gera.

1) Kiekvienas veikimas turi pozityvų siekimą ir paprastai prisideda prie tobulėjimo paties veikiančiojo. Kai veikimas yra immanentiškas, tai jis tiesioginiu būdu tobulina veikimo subjektą. Kai veikimas yra tranzityvus (veikiantis kitą), jis tiesioginiu būdu tobulina kitą būtį, bet bendro akcijos ir reakcijos dėsnio dėka veikiantysis savo ruožtu tampa subjektu reakcijos, kuri jį tobulina.

Taigi, šiaip ar taip, veikimas tiesioginiu ar netiesioginiu būdu yra natūralus veikimo subjektui tobulėjimo veiksnys.

2) Gi nėra pasaulyje nė vienos būties, kurioje nebūtų veikimo. Taigi, nėra nė vienos būties, kuri nebūtų gera.

---

[1]) Cf. S. Thomas. De verit., q. 21, a. 3.

Iš tikrųjų, galima išžiūrėti faktus, išsvarstyti visas būčių rūšis, nerasime nė vienos būties, kuri neprisidėtų prie darymo gero pasaulyje. Materialiniame, antai, pasaulyje, pavyzdžiui, kiekybė, daiktų pozicija erdvėje, jų trukimas laike, jų tarpusavio veikimas (drauge su pasyvumu, kurį veikimas suponuoja) — visa tai prisideda prie jėgų išplėtojimo, o tai prisideda prie būčių tobulėjimo.

Dvasiniame pasaulyje mintis, meilė, mokslas, dorybė — tai vis tobulinimo veiksniai.

Sudėtiniuose daiktuose dalis yra gera visumai, visuma daliai, o dalių susivienijimas yra geras suvienytoms dalims; substancija yra gera akcidensams; akcidensai yra geri substancijai.

IV. Trečiasis argumentas, kad būtis yra gera.

Tik ką dėstytuose argumentuose pirmiausia kreipėme dėmesį į akcidentalinį būčių tobulėjimą, kuris yra formalio jų gėrio pagrindas.

Bet ir pati substancija savyje yra gera.

Iš tikro, juk egzistavimas yra tai aktas tobulinantis esmę. Gi kiekvienas tobulinantis aktas yra gėrio faktorius. Taigi kiekviena substancinė būtis yra gera ir dėl to, kad egzistuoja.

Tomas Akvinietis įvairiose formose désto šitą argumentą [1]. Jis, kreipdamas dėmesį į esmę, sako, kad esmė ir potencialiame, ir aktualiame stovyje yra gera; potencialiame stovyje — dėl to, kad ji turi tendenciją į egzistavimą; aktualiniame stovyje — dėl to, kad ji stengiasi užlaikyti savo egzistavimą. Taigi nėra nė vieno subjekto, apie kurį nereiktų pasakyti, kad jis yra geras.

§ 7. Gėris, kaipo idealas.

I. Iki šiol mes žiūrėjome į gėrį, kaipo į tikslą, natūralaus būties norų objektą. Bet galima žiūrėti ir kitu atžvilgiu į gėrį, būtent, kaipo idealią arba pavyzdžio priežastį (causa idealis aut exemplaris).

Mes sprendžiame apie daiktų reliatyvų gerumą pagal tam tikrą idealą, kurį mes susidarome apie jų absoliutų gėrį. Mes sprendžiame apie laikrodžio, kareivio gerumą pagal konformiškumą (atatinkamumą) laikrodžio, kareivio idėjinium tipui tobulo laikrodžio, tobulo kareivio.

II. Kas gi yra tas gerumo idealas? Iš kur mes jį turime?

Mes patys jį susiformuojame, pasinaudodami patyrimu. Žinodami, antai, kad laikrodis yra padarytas tam, kad rodytų laiką, kareivis, kad gintų tėvynę, mes susidarome abstrakčią idėją sąlygų, kurios turi būti realizuotos laikrodyje, kad jis tiktų savo paskyrimui, kurios turi būti realizuotos kareivyje, kad jis būtų

---

[1] Cf. De Verit. q. 21. a. 2.; Summa Theol. I, q. 5, a. 3.

tikęs atlikti kariško gyvenimo pareigas. Tų sąlygų visuma sudaro gero laikrodžio, gero kareivio tipą. Paskui kalbėdami apie atskirą laikrodį, kareivį, mes sakome, kad čia yra geras laikrodis, kad čia yra geras kareivis, kai jie turi visas ypatybes, kurios yra idėjinio tipo turinyje. Jie nėra pilnai geri, jei juose nėra vienos ar kitos ypatybės, kuri yra idėjiniame tipe. Jie yra blogi, kiek tų ypatybių juose nėra.

II. Bet lengva suprasti, kad šitas būdas spręsti apie būčių gėrį pagal jų atatinkamumą (konformiškumą) anksčiau žinomam idealui iš esmės nesiskiria nuo to, pagal kurį sprendžiame apie daiktų gėrį iš jų atatinkamumo jų tikslui.

Iš tikro, daiktas yra geras, kai jis yra visu tuo, kuo jis turi būti, kai jis turi visa tai, ką jis turi turėti, kad galėtų būti griežtai atatinkąs (konformiškas) idėjiniam tipui.

Bet daiktas yra visu tuo, kuo jis turi būti, jis turi visa, ką jis turi turėti, kad galėtų būti atatinkąs (konformiškas) idėjiniam tipui, kurį mes esame susidarę, kai jis yra pilnai pritaikytas savo tikslui.

§ 8. Dieviškasis gerumas ir sutvėrimų gerumas.

Kiekviena būtis turi savo gerumą, kuris vidujiniu, formaliu būdu jai priklauso. Bet yra absoliutus gėris, į kurį pagaliau išreikštai ar nepareikštai (explicite aut implicite) siekia visos būčių natūralios tendencijos. Šitą absoliutų gėrį moralinė žmonijos sąžinė vadina Dievu.

Iš tikro, gėris yra tai, kas iššaukia natūralių būties tendencijų veikimą. Tas gėris arba yra absoliutus, tai yra, nepriklausąs nuo jokio kito, arba jis yra reliatyvus.

Jeigu jis yra absoliutus, tai tuo pačiu turime įrodymą baigtą, kad yra aukščiausis gėris, Dievas.

Jeigu jis yra reliatyvus gėris, tai jis negali turėti gėrio ypatybių be sąryšio su aukštesniu jau siektu gėriu; galų gale, siekimas reliatyvaus gėrio nėra kitaip galimas, kaip subordinuojant jį aukštesnio gėrio siekimui.

Betgi yra negalima, kad visi siekimai vis turėtų santykį prie aukščiau norėto gėrio siekimo, jeigu pagaliau nebūtų pirmojo siekimo; ir jeigu nebūtų pirmojo siekimo, tai nebūtų ir žemesnių siekimų, kurie nuo pirmojo savo esmėje priklauso.

Taigi, tas faktas, kad gėriai yra siekiami, įrodo, kad pirmasis gėris yra siekiamas dėl jo paties, trumpai sakant, kad yra aukščiausis absoliutus gėris. Šisai yra paskutinėje instancijoje, yra šaltinis gėrio, kuris yra netobulose būtyse; visados jisai, nepareikštas ar pareikštas (implicite aut explicite), yra prigimtų būties tendencijų objektu.

Kiekvienas tad daiktas turi savo gerumą, dėl kurio mes jį aikome savo viduje geru (intrinsece bonum). Bet kiekvienas

daiktas yra tam tikra prasme per netobulą ir tolimą asimiliaciją dieviškojo gerumo dalyvis. Dievas yra aukščiausia idėjinė priežastis visokio sutverto gėrio. Jis yra savo kūriniams įspaudęs tolimą, bet realų panašumą į savo begalinį gerumą. Tomas Akvinietis, atskirdamas tiesą nuo klaidos platoniškame idealizme, yra rašęs:

Plato opinabatur bonum esse separatum praeter bona particularia, et hoc ponebat esse per se bonum, sive ideam, cuius participatione omnia bona dicerentur... Si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus affectis; et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest.

Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari.[1])

Gražiai ir nuostabiai giliai siekia šiuo klausimu šv. Augustino žodžiai: Bonum hoc et bonum illud; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.[2])

§ 9. Gėris ir vertybės.

Naujaisiais laikais filosofų raštuos dažnai sutinkame tyrinėjimų apie vertybes. Tas jų mokslas apie vertybes kaž kodėl nesurišamas su mokslu apie gėrį ir nuosėkliai su mokslu apie objektyvią tiesą ir būtis.

Tai, kas pozityvaus galima rasti tose studijose apie vertybes, tai giliau ir tinkamame kontekste aristotelikų ir tomistų buvo nagrinėjama traktatuose apie gėrį.

Neįsileisdami čia smulkiau į dėstymą tų labai įvairuojančių pažiūrų apie vertybes, čia nurodysim tik svarbesnius trūkumus, kokius tenka pastebėti jų raštuose.

I. Kai vertybės mokslas nesurišamas su mokslu apie realybę, tai tos vertybės neturi tvirto protingo savo vertės pagrindo. Sugalvojama, analogiškai Platonui, kaž kokios skirtingos nuo realybės sričių vertybės sritys, kurios nežinia, kaip ir kur turi pagrindą.

II. Įvairios teorijos apie vertybes neįstengia atsikratyti subjektyvizmo. Kai objektuose nesurandama vertybėms pagrindo, tai belieka savotiškai subjekte to pagrindo ieškoti, arba valios apsisprendimu imtis drąsos savo vertybių teoriją statyti

---

1) Cf. S. Thomas, De Verit., q. 21, a. 4.
2) De Trinit., VIII, 3.

be jokio pagrindo ant energingo irracionalaus teigimo (Machtspruch).

III. Dėl vertybių teorijų subjektyvumo ir irracionalumo tarp vertybių teorijų promotorių yra didelis skirtumas tų vertybių supratime.

IV. Tai visa, kas čia mūsų dėstyta apie santykius tarp gėrio ir būties, apie įvairias gėrio rūšis ir ypatybes, duoda pakankamai orijentacijai punktų, kai tenka susidurti su tomis įvairiomis vertybių teorijomis. Specialiai tad čia su jomis užsiimti laikau netikslinga.

Žinoma, tai nereiškia, kad tose įvairiose vertybių teorijose nebūtų prie progos pareikšta daug gražių minčių. Daug jose, iš tikro, pajudinta antraeilių klausimų, kurie kokiame plačiame tome apie gėrį negalima būtų tylomis praeiti. Tų modernųjų autorių veikalus apie vertybes skaitydamas, gauni žmogus akstino atatinkamai paaiškinti tą ar kitą nesusipratimą dėl gėrio. Kai kurie dalykai labai gerai jų išdėstyti ir išplėtoti.

Daugiau su tomis vertybių teorijomis tenka atsiskaityti etikos moksle[1]).

§ 10. Blogio sąvoka. Blogio reliatyvumas.

I. Kad pasaulyje yra blogumų, tai negalima paneigti, nes per daug dažnai su įvairiomis blogybėmis susitinkame. Visais laikais buvo žmonių, kurie tų blogybių egzistavimą nepajėgdavo savo sąmonėje sutaikyti su Dievo Apvaizdos pripažinimu.

Iš tikro, jeigu kiekviena būtis yra gera, tai kaip čia suprasti blogybių egzistavimo faktus?

Kad į tai tinkamai galima būtų atsakyti, reikia pirmučiausia išsiaiškinti, kas yra blogis, reikia tinkamai nusistatyti blogio sąvoką.

II. 1) Nesilaikant logiško griežtumo, kartais blogiu vadinama paprastą didesnio gėrio paneigimą. Bet čia šitame atvejyje, iš tikrųjų, yra pagrindo kalbėti tik apie netobulumą.

Logiško griežtumo prisilaikant, blogiu reikia vadinti tai, kas priešinga yra būties prigimčiai. „Kas taip yra protu aklas, kurs nematytų, sako šv. Augustinas,[2]) kad tai yra bet kokioje būties rūšyje bloga, kas yra prieš jos prigimtį... Nė viena prigimtis nėra bloga; jei kas yra prieš prigimtį, tai yra bloga“.

2) Blogis tad savo esme yra reliatyvus dalykas: blogis yra trūkumas gėrio, kuris yra reikalingas normaliai būties prigimties plėtotei.

---

[1]) Žymiausia naujausioje filosofijoje srovė, kuri ypatingai akcentuoja vertybių mokslo reikšmę, yra vadinamoji Badeno mokykla, kurios vadais laikoma Windelband ir Rickert.

[2]) De moribus Manicheorum, c. 2.

Vidurinių amžių filosofai teisingai blogį vadina trūkumu. Trūkumas (privatio, defectus) yra neigimas būtyje tobulumo, kuris jai yra naturalu turėti. Privatio est negatio boni debiti inesse alicui subiecto.

Kai kalbame čia apie neigimą tobulumo, gėrio, tai, žinoma, kad ne kiekvienas gėrio neigimas yra trūkumas. Trūkumas yra neigimas tokios ypatybės būtyje, kurią ji pagal savo prigimties reikalavimus turėtų turėti. Regėjimo stoka, antai, akmenyse yra grynas neigimas; žmoguje stoka regėjimo yra trūkumas, defektas, blogis.

Blogis, sako Tomas Akvinietis, yra trūkumas gėrio, kurį iš atžvilgio į savo prigimtį būtis tūrėtų turėti. „Malum est defectus boni quod natum est et debet habere. Malum est privatio ordinis ad finem debitum“ [1]).

3) Ginče su manichejais šv. Augustinas yra energingai pasakęs [2]): esminis skirtumas tarp jūsų ir mūsų yra tas, kad jūs iš blogio darote substanciją, tuo tarpu kad pagal mus blogis yra nukrypimas natūralaus judėjimo nuo kelio, kuris veda būtį prie jos tobulėjimo.

Bet toliau prikišama, kad, girdi, jei jums kiš skorpioną, ar jūs neatitrauksite rankos, kad išvengtumėt nuodingo įkandimo. Taigi, sako, yra bloga substancija, nuodai.

Bet į tai reikia štai ką atsakyti: skorpijonui nuodai yra jo gėris, nes, išimk iš jo nuodus, jis pasidaro nesveikas.

4) Bet ar gali substancija kartu būti savyje gera ir bloga? Į tai reikia atsakyti, kad negali. Substancija gali būti vienam gera, kitam bloga, tai yra būti vienam reliatyviu gėriu, kitam reliatyviu blogiu, bet visados savyje būdama gera [3]).

Trumpai sakant, blogis nėra substancija; jis yra dalykas reliatyvus ir yra trūkumas natūralaus gėrio, kurį kokia būtis turėtų turėti.

„Eadem quippe natura et bona est in quantum natura est, et mala est, si vitiata est; non est tamen malum ulla omnino creatura... Non enim quia malum est, sed quia malum habet, mala est“ [4]).

§ 11. Blogio priežastys.

I. 1) Blogis suponuoja subjektą, kurį jis liečia. Kitaip šitą tiesą išreiškiant, sakoma, kad blogis turi materialinę urba subjektyvią priežastį [5]).

2) Griežtai logiškai kalbant, reikia sakyti, kad blogis neturi formalios priežasties, nes formali priežastis yra vidujinis būties

---

[1]) Summa Theol. I, q. 13, a. 7.
[2]) De Civ. Dei, XI, 17.
[3]) Cf. S. Augustinus De moribus Manich., c. 8.
[4]) S. Augustinus, Op. impert. contra Jul., lib. III.
[5]) Aiškiau įvairių priežasčių su pratimą teks nagrinėti ontologijos dalyje apie priežastis,

gerumo principas, būtent, yra tai, ko dėka būtis turi savo tobulumą, savo gerumą. Tuo tarpu blogis nėra gerumas, bet, priešingai, gerumo stoka. Taigi būtų prieštaravimas sąvokose sakyti, kad blogis turi formalią priežastį. Causam formalem malum non habet, sed est magis privatio formae [1].

3) Blogis neturi taipgi tikslo priežasties. Mat, blogis kaip tik yra neatitinkamume šio to būtyje jos prigimtam tikslui. Nec causam finalem habet malum, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum [2].

Tai, žinoma, nereiškia, kad blogis neturėtų vadinamo išorinio tikslingumo (finalitas extrinseca). Antai, skausmas yra blogis, bet jis verčia organizmą priešintis tam, kas daro žalos organizmui ir stato į pavojų jo gyvybę. Šituo tad atžvilgiu, kaip teisingai pastebi šv. Augustinas [3], skausmas yra geras dalykas: Cum ad melius cogitur (natura), utilis dolor est.

4) Ar blogis turi veikiančiąją priežastį, kurios jis būtų išdava? Juk blogis nėra kokiu nors pozityviu dalyku, o juk negalima suprasti, kad veikimo rezultatas nebūtų pozityvus.

Šv. Augustinas dėl to sako, kad blogis, tikriau sakant, yra ne normaliai veikiančios priežasties, bet priežasties, turinčios veikime trūkumų, rezultatas. Non est causa efficiens, sed deficiens mali, quia malum non est effectio, sed defectio [4].

Tai reiškia, kad blogis nėra tiesioginis, natūralus veikimo rezultatas, bet netiesioginė, pripuolama veikimo paseka.

Iš tikro, juk negali būti savo esmėje blogos priežasties. Kiekviena veikiančioji priežastis savyje yra gera ir tiesioginį savo veikimo rezultatą gali turėti tik gerą: mat, veikiantysis yra priežastimi, kiek jis aktualiai kuo yra. Gi būtis, kiek ji yra aktualiai, yra gera. Taigi veikiančioji priežastis, kaipo tokia, gali būti tik gera.

Pagaliau, negalimas yra daiktas, kad priežastis savo veikimo objektu turėtų nebūtį. Dėl to, kai veikimo objektu yra būtis, veikimas yra geras, nes kiekviena būtis yra gera. Taigi tiesioginiu veikimo objektu negali būti blogis.

Reikia ir tai pastebėti, kad blogis, kaipo toks, niekados nėra siekimo, norų objektas.

Antai, chirurgas, kurs amputuoja kokį organą, neturi savo veikimo tikslu to organo amputavimą, kaipo tokį, bet tik prašalinimą blogio; gi blogio prašalinimas yra geras daiktas.

Arba imkim kitą pavyzdį. Žmogus, kuris savo valia žudosi, tiesioginiu savo norų objektu neturi gyvybės netekimo, bet daugiau ar mažiau liguisto susijaudinimo įtakoj jis sau įsikala į galvą, kad kokia nelaimė ar gėda, kuri jį patiko, yra didesnė

---

[1] S. Thomas. Summa Theol. I. q. 40, a. 1.
[2] S. Thomas, loco cit.
[3] De nat. boni, c. 20.
[4] De Civ. Dei, XII, 17.

blogybė už visas bet kokias galimas sugalvoti blogybes; pasiliuosavimas tad iš tos didžiausios blogybės jam išrodo tada kaipo reliatyvus gėris, atsieit, kaipo mažesnis blogis: tasai įsivaizduojamas reliatyvus gėris yra jam motyvu pasiryžimui atimti sau gyvybę [1]).

II. Bet jeigu priežastis savo veikimo tiesioginiu natūraliu objektu gali turėti gerą rezultatą, tai netiesioginiu būdu, pripuolamai gali ji prisidėti, kad atsiranda blogis. Ir tai trejopu būdu.

1) Veikiančios priežasties veikime galima skirti priežastį: svarbesniąją ir instrumentalinę (įrankio), kurios vykdo veikimą, ir subjektą, kuris veikimu paliečiamas.

a) Pasitaiko, būtent, kad veikimas yra netobulas, ar tai dėl to, kad svarbesnioji priežastis turi ydų, arba kad trūkumų yra jos vartojamuose įrankiuose (in causa instrumentali).

b) Pasitaiko taipgi, kad veikiančios priežastys yra be ydų, bet būtis, kurią jos veikia, sudaro jų veikimui kliūtis.

c) Pagaliau yra atsitikimų, kai nėra ydų nei veikiančiose priežastyse, nei būtyje, kurią jos veikia, bet veikimo rezultatas yra nesutaikomas su subjekto, kurį veikia, ypatybėmis, ir tada veikiančios priežastys įvykdo savo veikimo rezultatą, tik eliminuodamas iš to subjekto tas ypatybes.

2) Tai, kas čia pasakyta, pailiustruokime pavyzdžiais.

a) Antai vaikelio vaikščiojimas yra dar su trūkumais; nes muskulų jėga nėra dar pakankamai išplėtota. Šlubio eisenoje yra ydų, nes jo judėjimo organuose yra trūkumų.

b) Menininko instrumentai gali būti geri, bet medžiagoje yra plyšių, apipuvimų, šakotumo žymių; iš tos medžiagos nepadarysi statulos be trūkumų.

c) Kai nėra ydų nei veikiančioje priežastyje, nei toje būtyje kurią ji veikia, tai reikia štai ką atsiminti:

Šio pasaulio būtys turi tik aprėžtą tobulumą. Nuo specifinės formos pareina jų esmės tobulumas; akcidentalinės dispozicijos prideda prie esminio tobulumo antrinį tobulumą. Einant gi pasaulio daiktų natūralia tvarka, naujo tobulumo gavimas prašalina iš subjekto, kuris tą tobulumą gauna, buvusį prieš tai tobulumą. Generatio unius est corruptio alterius.

Iš čia išeina, kad tobulas veikimas, turintis gerą to veikimo rezultatą, savaime būtinai prašalina būtyje, kuri tą rezultatą gauna, prieš tai toje būtyje buvusį atatinkamą tobulumą. Šitas prašalinimas, kaipo tokis, tai būčiai yra blogis; ir kadangi naujo rezultato įvykdymą su būtinumu seka tas prašalinimas, tai veikiančioji priežastis parodo savo aukštesnę galybę tiek, kiek ji ko toje būtyje, kurią veikia, prašalina.

---

[1]) Cf. S. Thomas, I, q. 5, a. 2, ad 3.

Iš čia aišku, kad netiesioginė, atsitiktina blogio atsiradimo priežastis nebūtinai yra netobula.[1])

III. Šv. Augustinas daug yra vargęs, kai susidūrė su blogio problema. Kai, būtent, šv. Augustinas pateko į platoniškos filosofijos įtaką, tai čia jis susidūrė su šiomis nesuderinamomis, kaip jam išrodė, pažiūromis: pagal vedamąsias tos filosofijos linijas išeina, kad Dievas yra aukščiausias gėris, kurio visi daiktai yra šiaip ar taip dalyviai ir atšvaitos. Bet iš kitos pusės negalima paneigti, kad pasaulyje yra blogybių. Kaip tuodu dalyku sutaikyti? Iš kur blogis?

Vėliau šv. Augustinas pats pripažino, kad, šitaip formuluodamas blogio problemą, jis padarė pagrindinę metodo klaidą. Mat, jis rūpinosi išaiškinti dalyko kilmę pirma, negu buvo išsiaiškinęs jo prigimtį. Kilmės klausimas juk yra paskesnis negu klausimas, kuris turi savo objektu dalyko prigimtį. „Cuius est iustior inquisitio? Eorumne qui quaerunt unde sit, quod quid sit ignorant, an eius qui prius putat esse quaerendum quid sit, ut non ignotae rei — quod absurdissimum est — origo quaeratur“.[2])

§ 12. Manichejų mokslas apie blogį ir jo kritika.

I. Trečiame šimtmetyje (po Kristaus gimimo), persui Manes vadovaujant, susidarė savotiška filosofinė manichejų srovė, kuri, svarbiausiu laikydama blogio klausimą, jį sprendė, skelbdama, kad visų daiktų pradžioje yra du savaimingi aukščiausi pradai: vienas geras, kitas blogas.

Štai, trumpai suglaudus, jų samprotavimų svarbesni punktai:

Gera priežastis negali savo veikimu turėti blogo padarinio; negalimas tad yra daiktas, kad gerasis Dievas būtų autorium blogio.

Yra blogybių pasaulyje. Yra tad blogų priežasčių.

Kaip dėl to, kad vyksta kas gero pasaulyje, reikia sakyti, kad turi egzistuoti absoliučiai visokio gėrio principas, taip panašiai, girdi, galvojant, reikia sakyti, kad, kai yra pasaulyje blogybių ir tokiu būdu blogų priežasčių, turi būtinai būti kitas iš esmės ir absoliučiai blogas principas.

Iš tų dviejų principų veikime antagonizmo yra atsiradęs šitas pasaulis, kaipo mišinys gėrio ir blogio, šviesos ir tamsos, tvarkos ir netvarkos.[3])

---

[1]) Cf. S. Thomas, Summa Theolog. I, q. 49, 1.;
Cf. S. Thomas, In II Sent., dist. 34, a. 3.

[2]) De moribus Manichaeorum, c. 2.

[3]) Cf. S. Augustinus, Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti, cc. 3 et 2.

II. Įrodymas manichejų pozicijos klaidingumo. Manichejai išeina iš klaidingos supozicijos ir prieina prie prieštaravimų savyje turinčių išvadų.

1) Manichejai išeina iš klaidingos supozicijos.

a) Blogis juk nėra jokia pozityvi realybė, kuri, panašiai kaip gėris, reikalautų betarpiškai veikiančios priežasties. Kiekvienas veikimas yra geras, ir jo rezultatas savyje yra geras ir yra blogas tik iš atžvilgio į subjekto, kuriame tas rezultatas realizuojamas, ypatingus reikalavimus.

b) Taigi, kaip anksčiau matėm, gera priežastis savo veikimo netiesioginiais ir pripuolamais rezultatais pakankamai išaiškina, kaip atsiranda pasaulyje blogybės. Yra tad klaidinga sakyti, kad kiekvienas blogas rezultatas turi turėti betarpiškai blogą savyje priežastį, ir teigti dėl to, kad aukščiau už visas kontingenčias blogio priežastis yra principas, kurs būtų absoliutus blogis.

2) Manichejų išvadose yra prieštaravimų.

a) Iš tikro, prileidus, nors tai negalima, kad egzistuoja iš esmės blogos savyje priežastys, jos veikdamos turėtų ką nors pozityvaus padaryti: mat, veikimas yra visai nesuprantamas be pozityvaus rezultato.

Tad šito veikimo rezultatas tuo pačiu jau, kad jis būtų pozityvus, būtų geras.

Taigi, blogio priežastys, kurios norėta laikyti blogomis savyje, padaro šį tą gero; tokiu būdu jos nėra absoliučiai blogos.

b) Sakyti, kad aukščiausias principas yra absoliutus blogis, tai reiškia prieštaravimą sąvokų turiniuose.

Iš tikro, juk blogis yra netvarka, sugedimas, iškrypimas. Bet sugedimas, netvarka, iškrypimas gali būti tik daiktuose, o ne savyje egzistuoti. Corruptio non est in seipsa sed in aliqua substantia quam corrumpit. Tai, kas būtų absoliučiai bloga, negalėtų būti iškreipta, sugadinta, suardyta.

Taigi, tai, kas gali būti sugadinta, iškreipta, suardyta, turi savyje gero, nėra blogis.

Jeigu daiktas, kuriame yra trūkumų, iki tiek būtų tų trūkumų pripildytas, kad nieko pozityvaus jame neliktų, tai jis paliautų egzistavęs, bet jokiu būdu negalėtų tapti bloga substancija, absoliučiu blogiu.

Pravartu čia privesti šiuo klausimu taip vykusius šv. Augustino pasakymus: „Quaeram ergo tertio quid sit malum? Respondebitis fortasse, corruptio. Quis et hoc negaverit generale malum esse? Nam hoc est contra naturam, hoc est quod nocet. Sed corruptio non est in seipsa, sed in aliqua substantia quam corrumpit. Ea igitur res, quam corrumpit corruptio, non est malum (quod non est). Quod enim corrumpitur integritate et sinceritate privatur. Quod ergo non habet ullam sinceritatem, qua privetur, corrumpi non potest; quod autem habet, profecto bo-

num est participatione sinceritatis. Item quod corrumpitur, bono non caret; eo namque ipso, quo non caret, viduari dum corrumpitur potest".[1])

§ 13. Dievas ir blogis.

Statoma dažnai klausimai, kaip suderinama su Dievo begaliniu gerumu fizinis ir moralinis blogis? Šituos klausimus svarstyti ex professo yra teodicejos ir etikos dalykas.

Šičia pasitenkinsime tik padavę keletą pastabų, su kurių pagalba galima būtų susiorijentuoti bendrais bruožais tų klausimų sprendime.

I. Su Dievo gerumu nėra sunku suderinti fizinio blogio egzistavimą pasaulyje. Mat, kas yra fizinis blogis atskiram daiktui, tas nėra tokiu pasaulio visumai; priešingai, fizinės blogybės prisideda prie bendrosios tvarkos, į ją įeina.

Gi Dievo Apvaizda pirmuoju objektu turi bendrąją tvarką. Taigi, kas, atskiru požiūriu žiūrint, išrodo fizinis blogis, tas pats visumos kontekste yra gėris, ir dėlto Dievas gali jo norėti[2].)

II. Vienintelė moralinio blogio priežastis — tai žmogaus valios nusikaltimas. Dievas čia nėra atsakingas nė tiesioginiu nė netiesioginiu būdu. Dievas nėra čia tiesioginiu būdu atsakingas, nes Dievas ne tik to blogio nenori, bet ir užgina jį daryti. Dievas nėra čia atsakingas netiesioginiu būdu, nes yra išmintinga leisti tam blogiui įvykti; mat, geriau yra, kai žmogus turi laisvą valią nežiūrint, kad ji duoda progos nusikaltimams, negu absoliutus fatališkumo viešpatavimas. [3])

Žmogus negalėtų turėti dorovinio charakterio, dorovinio kilnumo, būti dorovinėje tvarkoje, jeigu jis neturėtų liuosos valios. O su laisvos valios egzistavimu yra susijusi galimybė nusidėti Bet Dievo visagalinti valia yra taip galinga, kad visumos kontekste galų gale ir moralinės blogybės turi tarnauti visumos tvarkai.

„Ad providentiam Dei pertinuit ut ex libero arbitrio venientia mala voluntatis permitteret. Tanta quippe est omnipotentia eius voluntatis, ut etiam de malis possit facere bona, sive ignoscendo, sine sanando, sive ad utilitatem piorum coaptando atque vertendo, sive etiam iustissime vindicando." [2])

Kai pasaulyje yra ir gėrybių, ir blogybių, tai čia yra Dievo Apvaizdos išmintingumo įrodymas, kuri nori, kad šitas gyvenimas būtų bandymo laiku iš atžvilgio į būsimą gyvenimą ir kad jis būtų kelias sielai į Dievo meilę. Mat, jeigu šiame jau pasau-

---

[1]) De mor. Manich., I.

[2]) Cf. S. Augustinus. Contra Epist. fund., 4; Enchirid. cc. 10 ir 11.

[3]) Cf. S. Augustinus. Acta contra Fortunatum manichaeum. Disputatio primae diei, n. 15.

[4]) S. Augustinus. De continentia, c. 6, n. 15.

lyje Dievas baustų už kiekvieną nuodėmę, sako šv. Augustinas, tai išrodytų, kad nieko nelieka paskutiniam teismui; iš kitos pu sės, jeigu Dievas nieko aiškiai čia nenubaustų, tai galėtų kas pamanyti, kad nėra jokios Dievo Apvaizdos.

Panašiai yra ir su laime, kaip moko šv. Augustinas. Jeigu Dievas Jo prašantiems aiškiai niekad čia pasisekimo neduotų, tai galima būtų manyti, kad ne Dievo Apvaizdos valdžioje yra pasaulio gėrybės. Iš kitos pusės, jeigu Jis visiems Jo prašantiems jų gausiai duotų, tai tada galima būtų pamanyti, kad Jam tarnaujama tik dėl tų dovanų; toks tada tarnavimas, sako šv. Augustinas, [1]) mus nedarytų dievobaimingais, bet godžiais ir šykštuoliais. [2])

---

[1]) De civ. Dei, I, 8.

[2]) Ir šitame visame skyriuje daugiausia galėjau pasinaudoti D. Mercier'o minėtu veikalu pusl. 223—254.

Bibliografija. [1])

Žinotinesni veikalai Aristotelio ir Tomo Akviniečio filosofinės srovės.

Senesnieji:

Aristoteles, *Opera omnia* 5 t. Paris, apud Firmin-Didot, 1848—1874; *Metaphysicorum libri 12* yra čia II t. p. 468—638.

S. Thomas Aquinas, *In libros Metaphysicorum Aristotelis.* Edit. P. Cathala, 1915. Turin, Marietti.

S. Thomas Aquinas, *Questiones disputatae. 5 vol.*, kurie apima ir *Quaest. XII quodlibetales*, Turin, Marietti, 1913—1914.

S. Thomas Aquinas. *Opusculum de Ente et essentia,* commentariis Caietani illustratum. Romae, 1907. Tas pats veikalėlis su atatinkamomis pastabomis ir studijomis išleistas M. D. Roland-Gosselin, O. P. Kain, 1926.

S. Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles.* Paris, Migne, 1858.

S. Thomas Aquinas, *Summa theologica*, Marietti, Turin, 1917[2]).

B. Alberti Magni. *Opera omnia* Parisiis, Vives, 1890—1899.

Fr. Suarez, S. J., *Disputationes metaphysicae,* inter Opera omnia, edit. apud Vivès, t. 25 et 26, Parisiis, 1861.

Alamannus (Cosm.), S. J., *Summa philosophiae* ex variis libris D. Thomae, nova edit. Paris, 1885—1894, Lethielleux.

Andreas Ant. O. M., *Quaestiones super XII libros Metaphysicae.* Venetiis, 1514.

Benedictis (J. B. de), S. J., *Philosophia peripatetica,* 4 t. Venetiis, 1723.

Bonaventura (S.), *Commentarius in IV libros Sententiarum* inter Opera omnia t. I—IV, Quaracchi, 1882—1889.

Capreolus (J.), o. p., *Defensiones theologicae Divi Thom. Aquin.*. nova edit., Tours, 1900—1908.

Columna (Aegidius Romanus), *Commentationes physicae et metaphysicae...* Ursellis, 1708.

Columna. (Aeg. Rom.), *Defensorium, sive correctorium corruptorii operum D. Thomae...* Corduba, 1701.

---

[1]) Filosofijos įvairiems klausimams bibliografijos nemažą dalį galima rasti sutrauktų šiuose informaciniuose veikaluose: J. Hoffmans, *La philosophie et les philosophes,* Bruxelles, 1920; R. Herbert, *Die philosophische Literatur* (ypač vokiška), Stuttgart, 1912; Fr. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* penkiuose tomuose.

[2]) Yra Aristotelio ir Tomo Akviniečio rašt. ir kiti leidimai. Aš paduodu čia tokius, kuriais man pačiam teko naudotis.

Complutenses, *Disputationes in Aristotelem.* 5 vol., Lugduni, 1659

Duns Scotus (J.), O. F. M., *Opera omnia,* Paris, Vivès, 1891—1895.

Ferrariensis (Silvester), O. P., *Commentaria in S. Thomae „Contra Gentes", NOVA* edit. Romae, 1898—1902.

Fonseca (P.), S. J., *Commentar... in libros Metaphys. Aristotelis,* Lyon, 1601—1612

Goudin (Ant.), O. P., *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata,* nov. edit., Paris, 1851.

Joannes a. S. Thoma, O. P., *Cursus philosophicus,* nova edit., Paris, 1883.

Maurus (Silvester), S. J., *Questiones philosophicae,* nov. edit., Le Mans, 1875.

Maurus (Silv.), S. J., *Aristotelis Opera omnia brevi paraphrasi.. illustrata,* nova edit. Paris, 1884.

Philippus a. S. Trinitate, O. C., *Summa philosophica* ex mira Principis Philosophorum Aristotelis et D. Thomae doctrina iuxta legitimam scholae thomisticae intelligentiam, Lugduni, 1648.

Poncius (Joannes), O. F. M., *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer,* Lyon, 1662.

Rhodes (Georg. de), S. J., *Philosophia peripatetica* ad veram Aristotelis mentem, Lugduni, 1671.

Sannig (B), O. M., *Scholae philosophicae Scotistarum,* Prag. 1664—1685.

Tartaretus (P), *Opera philosophica.* Venetiis, 1621.

Toletus (Fr.), S. J., *In summam S. Thomae enarratio,* Romae, 1869.

Vasquez (Gabr.), S. J., *Commentariorum ac disputationum in Primam Partem S. Thomae* tomi 2, Ingolstadt, 1619.

Vasquez (Gabr.). S. J., *Disputationes metaphysicae,* Anvers, 1617.

Naujesnieji veikalai (bendro pobūdžio):

Balmes J.), *Philosophie fondamentale,* trad. Manec, Paris, 1855.

Baur (L.), *Metaphysik,* München, 1923.

Blane (E.), *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine,* Paris, 1906—1908.

Coffey (P.), *Ontology,* London, 1914.

Commer (E.), *System der Philosophie,* 4 vol., Paderborn, 1883—1886.

De Backer (St.), S. J., *Disputationes metaphysicae,* 3 fasc., Paris, 1919—1922.

Domet de Vorges, *Abrégé de Métaphysique,* 2 vol., Paris, 1906.

Dupont (A. N.), *Ontologie,* Louvain, 1875.

Farges (A.) et Barbadette (D.), *Cours de philos. scolastique*[3]), 2 v., Paris, 1914.

Frick (C.), S. J., *Ontologia*[4], Freiburg i. B., 1912.

Geyser (J.), *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*. Münster i. W., 1915.

Gredt (J.), O. S. B., *Elementa philosophiae*[5]... 2 vol., Friburgi i. Br., 1929.

Gutberlet (C), *Allgemeine Metaphysik,* Münster i. W., 1906.

Hagemann-Endres, *Metaphysik,* Freiburg i. Br., 1922.

Harper, S. J., *Metaphysics of the school,* 3 vol., London, 1879.

Hugon (E.), O. P., *Cursus philosophicae thomisticae,* t. V et VI: Metaphysica Ontologia, 2 vol., Paris, 1907.

Kleutgen (J.), S. J., *Philosophie der Vorzeit*[2], 2 vol., Innsbruck, 1878.

Lahr (C.), S. J., *Cours de philosophie,* 24 edit., Paris, 1924.

Lehmen (A.), S. J., *Lehrbuch der Philosophie*[4], *Bd. I,* Freiburgi i. Br., 1917.

Lepidi (A.), O. P., *Elementa philosophicae christianae,* vol. II, Paris, 1877.

Liberatore (M.), S. J., *Institutiones philosophicae,* 3 vol., Prati, 1881.

Limburg (M.), S. J., *Quaestionum metaphysicarum libri quinque,* Innsbruck, Rauch.

Maria (M. de), S. J., *Philosophia peripatetico-scholastica,* 3 vol., Roma, 1892—1893.

Mercier (D.), *Métaphysique générale ou ontologie,* VII édit. Louvain-Paris, 1923.

Pesch (T.), S. J., *Institutiones logicae et ontologicae,* Pars II. nov. edit., Freiburg i, B., 1919.

Reinstadler (S.), *Elementa philosophiae scholasticae*[13], Freiburgi B., 1929.

Remer (V.), S. J., *Summa praelectionum philosophiae scholasticae,* 2 vol. Prati, 1895.

Rickaby (J.), S. J., *General Metaphysics,* London, 1890.

Schütz (L.), *Thomas-Lexicon,* II Aufl., Paderborn, 1895.

Signoriello (N.), *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum,* Neapoli, 1893.

Sortais (G.), S. J., *Traité de philosophie*[5], 2 vol., Paris, 1923—1924.

Stoeckl (A.), *Lehrbuch der Philosophie,* nov. edit. Bd. II Ontologie, Mainz, 1912.

Urraburu (J. J.), S. J., *Institutiones philosophicae,* vol. II ontologia, Valladolid, 1891.

Willems (C.), *Institutiones philosophicae*[3], Treviris, 1915.

Willmann (O.), *Philosophische Propädeutik* , Freiburg, i. Br., 1912—1914.

Zigliara (Th.), O. P., *Summa philosophica*[16], Paris, 1919.

N a u j e s n i e j i   v e i k a l a i   (s p e c i a l a u s   p o b ū d ž i o).

Acta hebdomadae thomisticae, Romae, 1923.
Alaux (J. E.), *De la Métaphysique considérée comme science,* Paris, 1879.
Balthasar (N.), *L'être et les principes métaphysiques,* Louvain, 1914.
Bonniot (J. de), S. J., *Le problème du mal,* III edit., Paris, 1911.
Broglie (de), *Le positivisme et la science expérimentale,* 2 vol., Paris, 1880—1881.
Dehove (H.), *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien,* Lille, 1907.
Descoqs (P.), S. J., *Institutiones* Metaphysicae generalis. *Introtutio et Metaphysica de ente in communi,* Paris, 1925.
Del Prado, O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae,* Fribourg (Suisse), 1911.
Des Dawits (T.), *La métaphisique dans ses rapports avec les autres sciences,* Paris, 1880.
Farges (A.), *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance ou du mouvement*[7], Paris, 1909.
Fonsegrive (G.), *La causalité efficiente,* Paris, 1893.
Garrigou-Lagrange (R.), O. P. *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*[3], Paris, 1922.
Garrigou-Lagrange (R.), O. P., *Dieu, son existence et sa nature,* Paris, 1920.
Geyser (J.). Einige *Hauptprobleme der Metaphysik,* Freiburg i. B., 1923.
Horvath (A.) O. P., *Metaphysik der Relationen,* Graz, 1914.
Hugon (E.) O. P. *Les vingt-quatre thèses thomistes,* Paris, 1922.
Janet (Paul.), *Causes finales,* Paris, 1876.
Maréchal (J.), S. J., *Le point de départ de la Métaphysique,* 4 cahiers parus sur 6, Bruges, 1922—1926.
Mattiussi (G.), S. J., *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tomaso d'Aquino,* approbate della S. Congregazione degli studi Roma, 1917.
Maurice-Denis (N.), *L'être en puissance,* d'après Aristote et S. Thomas, Paris, 1922.
Mélanges thomistes, publiés par les Dominicains... Kain, 1923.
Piccirelli (J.),S. J., *Disquisitio metaphysica,* theologica, critica *de distinctione* actuatam *inter essentiam existentiamque* creati entis intercedente. Neapoli, 1906.
Regnon (Th. de), S. J., *Métaphysique des causes ,* Paris, 1906.
Sentroul (Ch.), *Kant et Aristote,* Louvain, 1914.
Söhngen (G.), *Sein und Gegenstand,* Münster i. W., 1930.
Thouverez (E.) *Le réalisme métaphysique,* Paris, 1894.
Söhngen (G.), *Neubegründung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis,* leidinyje „Probleme der Gotteserkenntnis", Münster i. W., 1928.

Vance (J.), *Reality and Truth,* London, 1917.
Brentano (Frz.), *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles,* Freiburg i. B., 1862.
Grabmann (M.), *Die Schrift „De ente et essentia" und die Seinsmetaphysik der hl. Thomas von Aquin,* in Beiträge zur Philosophia und Paedagogia perennis. Festgabe zum 80 Geburtstage von Otto Willmann, Freiburg i. B., 1919.
Grabmann (M.), *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse* ex documentis ineditis saeculi XIII įdėta rinkinyje „Acta Hebdomadae thomisticae, Roma, 1924.
F. Mandonnet, O. P., *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence,* dans „Revue thomiste, Paris, 1910.
Manser (G. M.), *Die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz* bei Joannes von Ruppella, ibid, Paris, 1911.
Schindele (St.), *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik,* München, 1910.
G. Matiussi, S. J., *Distinzione fra l'essenza ed essere,* Firenze, 1911.
Pieper (J.) *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin,* Münster i. W., 1929.

Žinotinesni ontologijos mokslo reikalui kitų srovių dvasioj veikalai.[1]

Barone (F. B.) *Il problema fundamentale dell'essere,* Milano, 1910.
Bergson (H.) *Introduction à la métaphysique,* in „Revue de métaph. et de morale", Paris, 1903.
Bergson (H.) *La perception du mouvement,* Oxford, 1911.
Bergson (H.) *Durée et simultanéité, Paris,* 1922.
Boodin (J.), *A realistic universe,* London, 1916.
Bosanquet (B.) *The principle of individuality and value,* London, 1912.
Bosanquet (B) *The value and destiny of the individual,* London, 1913.
Boutroux (E.), *De la contingence des lois de la nature*², Paris, 1895.

---

[1]) Aš kitų srovių veikalus nesiimu plačiau čia išskaičiuoti. a) Mat, juose paprastai nedaug kur randama vietos tikriems ontologijos svarstymams. Agnosticizmas, materializmas, gnoseologinis idealizmas, kantizmas, pozityvizmas, psichologizmas, iracionalizmas, pragmatizmas, reliatyvizmas— tai vis srovės, kuriose nėra pagrindo rimtesniems, gilesniems, ypač pozityviems ontologijos tyrinėjimams. Reikia pirma su jomis atsiskaityti gnoseologijoj, kaipo įvadcje į ontologiją. b) Padaviau plačiau Aristotelio ir Tomo Akviniečio srovės prisilaikančiųjų raštus, kad norintieji jų skaitymu galėtų papildyti ir iš jų pasiaiškinti, kas kam mano veikale išrodytų per trumpai ir ne taip aiškiai pasakyta.

Boutroux (E.), *L'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine,* Paris, 1901.
Brochard (V.) *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* Paris, 1912.
Brunschvieg (L.), *L'expérience humaine et la causalité physique,* Paris, 1922.
Canal (M.) *Eléments de psychologie concrète et de métaphysique,* Toulouse, 1907.
Cassirer (E.) *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* Berlin, 1910.
Carus (P.) *Metaphysik in Wissenschaft, Ethik und Religion,* Dresden, 1881.
Carus (P.) *The Surd of Metaphysics,* London, 1903.
Castro (F. de) *Metafisica,* 2 vol. Sevilla, 1888—1893.
Cellarier (F.), *La métaphysique et sa méthode,* Paris, 1913.
Cornelius (H.) *Versuch einer Theorie des Existentialurteils,* München, 1894.
Couturat (L.), De *l'infini mathématique,* Paris, 1896.
Deussen (P.). *Die Elemente der Metaphysik,* Leipzig, 1907.
Dieterich (K.). *Grundzüge der Metaphysik,* Tübingen, 1885.
Drews (H.). *Das Ich als Grundproblem der Metaphysik,* Freiburg i. B., 1897.
Evellin (F). *Infini et quantité,* Paris, 1880.
Fawcelt (E). *The individual and Reality,* London, 1909.
Fouillée (A.), *L'avenir de la Métaphysique,* Paris, 1889.
Flournoy (Th.). *Métaphysique et psychologie,* Genève, 1890.
Grünhut (L.), *Das Wesen und der Wert des Seins und die Grenzen der reinen Vernunft,* Leipzig, 1931.
Hamilton (W.), *Lectures on Metaphysics and Logic,* 4 vol. London, 1877.
Hartmann (Nicolai). *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis²,* Berlin, 1925.
Hartmann (Nicolai). *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* Festschrift f. p. Natorp, Berlin u. Leipzig, 1924.
Hartmann (E. v.), *Kategorienlehre,* Leipzig, 1896.
Heimsveth (H.). *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Berlin.* 1922.
Heuer (W.), *Warum fragen die Menschen: Warum?.* — Heidelberg, 1924.
Hodgson (S.), *The Metaphysics of experience,* 4 vol., London, 1898.
Hodgson (S.), *Time and Space, a metaphysical Essay,* London, 1865.
Jaeger (W.). *Studien zur Studiengeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* Berlin, 1912.
Kerler (H.), *Die auferstandene Metaphysik,* Ulm, 1921.

Lauric (S.). *Metaphysica nova et vetusta,* London, 1884.
Liard (L.). *La science positive et la métaphysique*[2], Paris, 1905.
Lindsay (J.). *The fundamental problems of Metaphysics,* Edinburgh, 1910.
Lotze (H.). *System der Philosophie,* II Teil, Metaphysik[2], Leipzig, 1879.
Mac'taggart Ellis Mac'taggart. *The nature of existence,* Cambridge, 1929.
Mansel (H. L.), *Metaphysics on the philosophy...,* Edinburg, 1883.
Martinetti (P.). *Introduzione alla metafisica,* Turino, 1904.
Meyerson (E.). *Identité et réalité*[2], Paris, 1919.
Petronievics (B.), *Principien der Metaphysik,* Bd. I., 2, Heidelberg, 1904—1912.
Renouvier (Ch.), *Les dilemmes de la métaphysique pure,* Paris, 1901.
Ritschl (A.), *Theologie und Metaphysik*[3], Göttingen, 1902.
Rodrigues (G.), *L'idée de relation,* Paris, 1904.
Royce (J.). *The world and the individual,* 2 vol., London, 1900 — 1901.
Spaventa (B.). *Esperienza et metafisica,* Torino-Roma, 1888.
Spaventa (B.) *Logica e metafisica,* Bari, 1911.
Spir (A.). *Denken und Wirklichkeit,* Leipzig, 1908.
Taylor (A. E.), *Elements of Metafisics*[4], London, 1915.
Vacherot (E.). *La metaphysique et la science,* Paris, 1863.
Wundt (W.), *System der Philosophie,* Leipzig, 1908.
Wundt (W.). *Metaphysik* in „Kultur der Gegenwart", Bd. VI, Leipzig, 1907.
Frank (S.). *Erkenntnis und Sein* in „Logos", Tübingen, 1928—1929.
Conrad-Martius (H.). *Realontologie* in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Halle, 1923.
Simon (Th.). *Darstellung der Seinslehre Lotzes,* Leipzig, 1892.
Weidenbach (O.), *Vom Sein,* Jena, 1900.
Kym. (A. L.). *Das Problem des Bösen,* München, 1878.
Lorenz (O.) *Das problem des Uebels und die Theodicee, Mainz,* 1883.
Willareth. *Die Lehre vom Uebel bei Leibniz und seiner Schule in Deutschland und Kant,* München, 1896.
Kremer (J.). *Das Problem der Theodizee,* Berlin, 1909.
Geissler (K.), *Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie,* Leipzig, 1902.

N.B. Nepadaviau čia Berkeley'o Descartes'o, Kanto, Fichtės, Hegelio, Hume'o, Leibniz'o, Reid'o, Schelling'o, Schopenhauer'o, Spencer'o, Spinozos veikalų ir apie jų filosofiją taip gausingų raštų. Tai perdaug čia vietos užimtų. Jų bibliografija labai plačiai paduota minėtame Ueberwego filosofijos istorijos informaciniame veikale. Norinčius šiame reikale pasiinformuoti patariame pirmoje eilėje kreiptis į ji.

Veronnet. *L'infini, catégorie et réalité,* Paris, 1903.
Jaensch (E. R.), *Vorfragen der Wirklichkeits — Philosophie* in Abhandlungen und Monographien zur Philosophie des Wirklichen, Leipzig, 1931.

Stambesnių spaudos klaidų atitaisymas.

Paprastieji skaitmens rodo puslapius, o smulkesnieji — eilutes (iš viršaus arba iš apačios).

	Atspausta	*Turi būti*
22^7	nagrindą	pagrindą
31^3	paskiriančių	priskiriančių
43^1	patyrlmo	patyrimo
52^9	šokių	šiokių
71_3	7	VII
196^2	pirm. išn. sutrauktų	sutrauktą

TURINYS

Pusl.



Teol.-Filosofijos Fakulteto leidiniai [1].

I. Knygos:

1) P. Malakauskis, Moterystės teisės, Kaunas 1923, I 1 I-VIII-114 in 8⁰.

2) Pr. Būčys, Teologijos enciklopedijos kursas, Mariampolė 1925, I-VIII-246 in 8⁰ (nebėra).

3) Al. Grigaitis, Senojo Įstatymo problemos, Mariampolė 1925, 1 dal. 174 in 8⁰ 7 lit.; Kaunas 1925, 2 dal., 108 in 8⁰, 4 lit.

4) J. Eretas, Heinrich Seuse, Kaunas 1929, 64 in 8⁰. 3 lit

5) J. Eretas, Jonas Tauleris, Kaunas 1930, 128 in 8⁰. 5 lit.

6) J. Eretas, Meister Eckehart, Kaunas 1930, I-VIII-146 in 8⁰, 4 lit.

7) J. Grinius, O. V. Milašius — poetas, Kaunas 1930, I-XV-196 in 8⁰, 7 lit.

8) Pr. Kuraitis, Pagrindiniai gnoseologijos klausimai, Kaunas 1930, 104 in 8⁰, 3, 50 lit.

9) P. Malakauskis, Viešosios bažnytinės teisės (Bažnyčia, valstybė, jųdviejų santykiai ir tt.), Kaunas 1931, I-X-268 in 8⁰, 7 lit.

10) Ant. Maliauskis, Teodiceja, Kaunas 1931, 180 in 8⁰, 5 lit.

11) J. Eretas, Vokiečių literatūros istorija I t., Kaunas 1931, XII ir 250 in 8⁰.

12) Pr. Venckus, Fundamentalinės teologijos paskaitos Kaunas 1931, 1 d. 192 in 8⁰ 6 lt.

13) Pr. Kuraitis, Ontologija, Kaunas 1931, 208 in 8⁰.

14) P. Malakauskis, Bažnytinių teisių šaltiniai, Kaunas 1931, I-X+117 in 8⁰ 4 lt.

II. Žurnalai:

1) „Logos“ (filosofijos žurnalas):

1922 m. — 5 lit.	1927 m. — 8 lit.
1923 „ — 5 „	1928 „ — 8,50
1924 „ — 5,50	1929 „ —15 „
1925 „ — 7,50	1930 „ —18 „
1926 „ —15 „	

2) „Athenaeum“ (kalbos, literatūros ir istorijos žurnalas):

1 (1930) — 10 lit.	1 (1931) — 6 lit.
2 (1930) — 8 „	2 (1931) — 4 „

3) „Soter“ (religijos mokslų žurnalas):

1924 m. — 6 lit.	1928 m. — 9,50
1925 „ — 8 „	1929 „ —20 lit.
1926 „ — 5 „	1930 „ —10 lit.
1927 „ — 7,50	1 (1931) „ — 5 „
	2 (1931) „ — 5 „

---

[1] Visų Teol.-Filosofijos Fakulteto leidinių komisionierius: Šv. Kazimiero Draugijos Centrinis Knygynas Kaune.